

School of Theology at Claremont



1001 1373514

BR
45
T4
v.015
pt. 1

For 5326 Hb.

SERIES



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

Wiede
1896

Angab. : Bez. v. Lüge von
Fischer in der Gf A.

BR
45
T4
v.15
pt.1

MONARCHIANISCHE PROLOGE

ZU DEN

VIER EVANGELIEN

EIN BEITRAG

ZUR GESCHICHTE DES KANONS

VON

PETER CORSSSEN 1856-

III



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1896

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN
ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND ADOLF HARNACK.

XV. BAND. HEFT 1.

INHALT.

	Seite
Text der Prologe	1—16
<p>Bisherige und gegenwärtige Behandlung S. 1—3. Verzeichnis der zu Grunde gelegten Handschriften S. 4. Text S. 5—10. Anmerkungen zum Text S. 11—16.</p>	
Zeit und Verfasser der Prologe	17—23
<p>Sie sind älter als Hieronymus S. 17; nach ihm, wahrscheinlich zuerst in Rom, in die Vulgata aufgenommen S. 20; von vornherein für eine Ausgabe der Evangelien bestimmt S. 21, und alle von einem Verfasser S. 22.</p>	
Monarchianische Tendenz	24—38
<p>nachgewiesen in den Prologen zu Mt und Lc S. 24—29. Spuren eines älteren Standpunktes in dem Prologe zu Mc S. 30. Anklänge an gnostische Anschauungen S. 32. Die Logoslehre wird abgewiesen S. 34, gegen das Johannesevangelium in versteckter Weise polemisiert S. 37. Der Prolog zu Ioh betont mehr das persönliche Verdienst des Evangelisten als die innere Bedeutung des Evangeliums S. 38.</p>	
Spuren allmählicher Entwicklung des Monarchianismus . . .	39—46
<p>zu erkennen in den Widersprüchen innerhalb der Prologe S. 39. Verhältnis des ausgebildeten Monarchianismus zum Evangelium Iohannis S. 40. Compromiss von heidnischen und jüdischen Anschauungen im Monarchianismus S. 43. Parallelismus zwischen Justin und Tertullian in der Bestreitung der Juden und Monarchianer S. 45.</p>	
Die Aloger	47—62
<p>Berührungspunkte zwischen dem Prologe zu Mc und den Alogern S. 47. Es giebt keinen Beweis, dass die Aloger objektive Gründe hatten, das Evangelium Iohannis für alt zu halten S. 49. Bedeutung ihres Schweigens über den 1. Johannesbrief S. 50. Polykarps und Papias' Stellung zu dem 1. Johannes- und 1. Petrusbrief S. 51. Kampf der Aloger</p>	

- und Montanisten in Thyatira S. 52. Gaius und Dionysius von Alexandria, von einander unabhängig, gehen in ihrer Polemik gegen die Apokalypse auf Schriften der Aloger zurück S. 55. Die Ueberlieferung des Dionysius über Kerinth und die des Papias über Johannes S. 57. Irenaeus und Epiphanius über die Aloger S. 59. Auffassung der Aloger von der Person Jesu Christi S. 61.
- Bedeutung der Prologe für die Geschichte des Kanons 63—72
 Die Prologe wahrscheinlich im 1. Drittel des 3. Jahrhunderts in Rom entstanden S. 63. Sie scheinen die Reihenfolge Mt Ioh Lc Mc vorauszusetzen S. 65. Berührungspunkte zwischen den Prologen und dem Muratorianum S. 66. Auffassung der Prologe von dem Wesen des Kanons S. 68. Gründe der Einreihung des Evangelium Iohannis an zweiter Stelle S. 69. Theodots und Artemons Verhältnis zu dem Evangelium Iohannis S. 70.
- Die Historia ecclesiastica über den Apostel Johannes 73—91
 Die Ansichten von Zahn und Lipsius S. 73. Die Historia ecclesiastica gemeinschaftliche Quelle vieler zerstreuter Notizen über den Apostel Johannes S. 75. Versuch einer Reconstruction der Historia ecclesiastica S. 77—82. Begründung des Versuchs S. 83—90. Der Prolog zu Ioh eine der Quellen der Historia ecclesiastica S. 90.
- Verhältnis des Prologs zu Ioh zu den Johannesakten des Leucius. 92—102
 Die Vorstellung von der Jungfräulichkeit des Johannes geht auf Leucius zurück S. 92; ebenso die Erzählung von seiner Selbstbestattung S. 96. Leucius kennt weder die Geschichte von der Entrückung des Johannes aus dem Grabe noch von seinem Grabesschlummer S. 98.
- Die Tradition über die Entstehung des Evangelium Iohannis . 103—117
 Die nachweisbar älteste Nachricht darüber enthält das Muratorianum S. 103. Ihre Wandelung bei Clemens Alexandrinus und in der Historia ecclesiastica S. 104. Irenaeus kennt keine Tradition über die Entstehung des Johannesevangeliums S. 105. Die Presbyter des Irenaeus haben das Evangelium wahrscheinlich überhaupt nicht, jedenfalls nicht als Werk des Herrschülers Johannes gekannt S. 106. Papias hat weder das Evangelium des Lucas noch des Johannes erwähnt S. 111. Die Nachricht, dass Johannes sein Evangelium Papias diktirt habe, beruht auf Verwechslung von Papias und Prochorus S. 114.
- Leucius' Verhältnis zu den johanneischen Schriften 118—134
 Leucius' Auffassung Christi als des alleinigen Gottes S. 118. Die Anklänge in den Johannesakten an das Johannesevan-

gelium beweisen keine Abhängigkeit jener von diesem S. 122.
 Die Polemik des 1. Johannesbriefes gegen den Dokerismus
 S. 124. Der Widerspruch in der Leidensgeschichte des
 Herrn zwischen Leucius und dem vierten Evangelisten S. 125.
 Das Johannesevangelium setzt die gnostischen Traditionen
 über den Apostel Johannes voraus S. 131. Der Streit um
 das Evangelium Iohannis endigt mit der Anerkennung des
 vierfachen Evangeliums S. 133.

Excurs	135—138
über das Fragmentum Muratorianum, 1) Z. 35—39 und Z. 3—7, 2) Z. 39—50.	

Die kleinen Traktate, die den Gegenstand der folgenden Untersuchung bilden, erscheinen bis zum Ausgang des Mittelalters in den Handschriften, ja auch in den ältesten Drucken der Vulgata als ständige Begleiter der Evangelien. Neuerdings sind sie in der im Erscheinen begriffenen Oxfordter Ausgabe der Vulgata mit den Varianten einer grösseren Zahl von Handschriften abgedruckt worden.¹⁾ Auf Grund dieses Materials hat E. von Dobschütz in eindringender Weise sich um die Feststellung des Textes der ersten drei Prologe bemüht — das Evangelium Iohannis erschien nach seiner Arbeit — und damit leitende Gesichtspunkte für die Textkritik der Vulgata überhaupt zu gewinnen gesucht;²⁾ zugleich hat er den Anfang mit der Erklärung des schwierigen Textes gemacht und mit glücklichem Blicke die Zeit der Abfassung der Prologe erkannt.³⁾ Indessen kann ich mich weder mit seiner Methode in der Behandlung des Textes noch auch mit ihren Resultaten vollkommen einverstanden erklären; auch zu der Erklärung hoffe ich mehr beitragen und die Bedeutung und den historischen Hintergrund der Prologe schärfer beleuchten zu können. Wenn ich hieraus die Berechtigung einer neuen und eingehenderen Behandlung dieser unscheinbaren kleinen litterarischen Produkte für mich ableite, so will ich doch nicht verschweigen, dass diese freilich der ekklesiastischen Überlieferung weniger Licht zu spenden als von ihr zu erhoffen haben. Aber der Versuch, sie in ihren historischen Zusammenhang einzureihen, nötigt dazu, wichtige Probleme zu erwägen, die von

1) Nouum Testamentum Latine secundum editionem S. Hieronymi, rec. J. Wordsworth, in operis societatem adsumpto Henrico White, Oxonii. I. Euang. sec. Mattheum 1889. II. Euang. sec. Marcum 1891. III. Euang. sec. Lucam 1893. IV. Euang. sec. Johannem 1895.

2) Ernst von Dobschütz, Studien zur Textkritik der Vulgata. Leipzig, 1895.

3) S. S. 91 der Studien.

irgend einer neuen Seite zu betrachten reizvoll und versprechend ist, und die enge Verbindung mit diesen macht die an sich unbedeutenden Stücke interessanter, als der erste Anschein erwarten lässt.

Den Text der Prologe habe ich wesentlich auf Grund des bei Wordsworth gegebenen Materials konstruiert. Doch habe ich noch einige weitere Handschriften berücksichtigt, über welche das nachfolgende Verzeichnis der Handschriften Auskunft giebt. Auch habe ich mehrere der Handschriften von Wordsworth, leider nicht alle, nachvergleichen können; sie sind in dem Verzeichnis mit einem Stern bezeichnet. Ich habe daher mehrere Fehler verbessern können, die ich nicht jedesmal ausdrücklich hervor gehoben habe. Ich will aber für den, der etwa meine Bearbeitung mit der von Wordsworth vergleicht, hier bemerken, dass ich an den abweichenden Stellen bei den von mir nachgeprüften Handschriften überall für meine Lesung einstehe.¹⁾

In dem textkritischen Kommentare habe ich mir im Gegensatz zu Wordsworth Beschränkung auferlegt, so zwar, dass die urkundliche Grundlage des Textes deutlich hervorträte, doch aber der Leser von den tausenderlei die Sicherheit des Textes nicht berührenden, irgend welcher Belehrung baaren Unarten z. T. sehr schlecht geschriebener Handschriften nach Möglichkeit unbehelligt bliebe. Auch das Orthographische habe ich unberücksichtigt gelassen. Die genügend bekannten Eigentümlichkeiten merovingischer, westgotischer, irischer Handschriften sind für die Erkenntnis des Originals gänzlich belanglos, die Übersichtlichkeit des Kommentars gewinnt erheblich, wenn ihre Varianten nicht in ihrer besonderen orthographischen Form, sondern nach ihrem thatsächlichen Werte verzeichnet werden. Im allgemeinen bin ich in der Orthographie dem Durchschnitt der ältesten Handschriften gefolgt, der gewöhnlich eine korrekte Form ergibt. Einen Schluss auf die Orthographie des Originals würde ich je-

1) Für gütige Auskunft über einzelne Stellen in Handschriften des Britischen Museums bin ich Sir E. Maunde Thompson, in dem Vallicellianus B VI Herrn Alfred Schiff und dem Herrn Bibliothekar Rovero zu Dank verpflichtet. Auch muss ich dankend erwähnen, dass ich durch die freundliche Vermittlung des Rev. Herrn H. J. White schon vor Erscheinen der Oxford'er Ausgabe Einsicht in die Druckbogen der Prologe zu Mc, Le und Joh nehmen konnte.

doch daraus, wenn anders ich seine Zeit richtig ansetze, nicht zu ziehen wagen.

Da die Interpretation der Prologe die wesentliche Aufgabe der nachfolgenden Untersuchung ist, so ergibt sich die Rechtfertigung des Textes aus der zusammenhängenden Behandlung. Um jedoch ihren Gang nicht zu verschleppen, sind Einzelheiten, deren Erledigung den Blick auf das Ganze beeinträchtigen würde, in Anmerkungen hinter dem Texte gesondert behandelt. Für die Bezeichnung der Handschriften habe ich die von Wordsworth eingeführten Signaturen beibehalten, die von mir neu hinzugefügten Handschriften sind durch kleine Buchstaben bezeichnet. Über das Verhältnis der Handschriften bemerke ich in Kürze, dass in dem nachfolgenden Verzeichnis die unter einander näher verwandten Handschriften durch Klammern zusammengefasst sind. Die Verwandtschaft von *A* und *Y*, die in dem Text der Evangelien gross ist, tritt in den Prologen nur in einigen auffallenden Einzelheiten hervor, während hier *Y* von anderer Seite stark beeinflusst ist. Die Handschriften *M* bis *g* sind entweder in Tours selbst oder doch nach dem Muster turonischer Handschriften geschrieben. *V* ist den turonischen Handschriften nächst verwandt. *E*, im Text der Evangelien den irischen (*D*, *Q*) und der angelsächsischen Handschrift *Æ* verwandt, ist dagegen in den Prologen von der specifisch irisch-angelsächsischen Überlieferung ziemlich unabhängig. *C* ist eine westgotische Handschrift, *Θ* und *H* sind aus Fleury, dem Kloster Theodulfs, hervorgegangen.

Verzeichnis der Handschriften.

- Z** London, Brit. Mus. Harl. 1775, s. VI.
- { *O** Oxford, Bodl. 857, s. VII. } Prol. zu Mt
 { *X* Cambridge, Corpus Christi Coll. 286, s. VII. } fehlt.
- { *A* Florenz, Cod. Amiatinus s. VIII. ineunt.
 { *Y** London, Brit. Mus. Cotton Nero D IV (Book of Lindisfarne)
 s. VIII.
- q* Paris, Bibl. Nat. 17226, s. VII, (Von Prolog zu Mt nur Überschrift und Schluss von *studium* an; Prol. zu Lc in abweichender Recension, vgl. S. 13).
- s* Paris, Bibl. Nat. 256, s. VIII. (Von Prol. zu Mt fehlt der Schluss von S. 5 Z. 19 *in patribus* an).
- { *t* Autun, Seminarbibl. 3, s. VIII.
 { *u* „ „ 4, s. IX.
- B** Paris, Bibl. Nat. 281, s. VIII/IX (Prol. zu Mt und Lc).
- { *M* Tours, Stadtbibl. 22.
*K** London, Brit. Mus. Add. 10547.
c Monza, Dombibl. 1.
f Bern, Stadtbibl. 4.
l Köln, Dombibl. 1.
g Paris, Bibl. Nat. 3. } s. IX.
- V* Rom, Vallicell. B VI, s. IX.
- C* Corpo di Cava, 14, s. VIII/IX (Prol. zu Lc wie in *q*).
- { *Θ** Paris, Bibl. Nat. 9380, Biblia Theodulfi, } s. IX (Prol. zu Ioh
 { *H** London, B. M. Add. 24142, dgl., } fehlt).
- { *D* Dublin, Trinity College, Book of Armagh, s. IX. in.
Q „ „ „ A, 1, 6, Book of Kells, s. VIII. in.
 { *℥** Paris, Bibl. Nat. 9389, s. IX.
- E** London, B. M. 609, s. IX (Prol. zu Lc fehlt).

INCIPIT ARGUMENTUM EUANGELII SECUNDUM MATTHEUM.

Mattheus ex Iudaea sicut in ordine primus ponitur, ita euangelium in Iudaea primus scripsit. Cuius vocatio ad Deum ex publicanis actibus fuit. Duorum in generatione Christi principia 5 praesumens, unius cuius prima circumcisio in carne, alterius cuius secundum cor electio fuit, et ex utrisque in patribus Christus, sicque quaternario denario numero triformiter posito, principium a credendi fide in electionis tempus porrigens et ex electione in transmigrationis diem dirigens atque a transmigratione usque in 10 Christum definiens, decursam adventus Domini ostendit generationem, ut et numero satisfaciens et tempori et se quod esset ostendens et Dei in se opus monstrans, etiam in his quorum genus posuit Christi operantis a principio testimonium non negaret. Quarum omnium rerum tempus ordo numerus dispo- 15 sitio vel ratio, quod fidei necessarium est, Deus Christus est. Qui factus ex muliere factus sub lege natus ex virgine passus in carne omnia in cruce fixit, ut triumphans ea in semet ipso, resurgens in corpore, et patris nomen in patribus filio et filii nomen patri restitueret in filiis, sine principio sine fine, ostendens 20

3 ex Iudaea *sBlgCOH*: in Iudaea *Z¹AYtu*, ex Iudaeis *DQP*, *om Z²M KefVE* ita *sBlgCOHQP*: *om ceteri* 4 Deum] Dominum *DQP*
6 circumcisio] circumcissione *Z¹Ytu* in carne *AsuBlgCOHDQP*: carnis *ZYtMKefVE* alterius cuius] cuius *om AC* 7 in *om s²* patribus] partibus *YH* Christus est *AD*: Christus /// *s*, est *om cet* 8 sicque] sit que *ZYtuBMcOHE* quaternario] quaterno *CDQP*, quater *AYlg* 9 a credendi] ac credendi *Y*, ac reddendi *ZB(O¹?)HE* electionis] lectionis *Z¹YO¹HQ* et ex electione] et electione *O¹*, et electio *ZYtMcVE*, et elicto *t* in] usque in *lg* 10 usque in *Z¹AYsuBlgCOHQ*: usque ad *Z²tMKefVDPE* 11 decursam *AsBlgVΘ²HDQP*: decursum *ZYtuMKcfCO¹E* adventus Domini] Domini adventus *A* 12 numero satisfaciens et tempori] numero satisfaceret et tempori *MVΘ²*, numero satisfaceret et tempore *Kef*, numerositatis et temporis *ZYtuO¹E* et se] esse *Z²YBHE* 13 ostendens *ZYtuMKefVΘE*: ostenderet *AsBlgCHDQP* monstrans] demonstrans *Q* in his] *om ZYtuE* 15 dispositio] disputatio *BCH* 17 qui factus] qui natus *s¹BCD*, post qui factus (natus) *add* est *omnes praeter l²D* 18/19 fixit ut triumphans — et patris] fixit triumphans — ut patris *DPE* 20 restitueret *ABCHDQP*: restituens et *ZYtuO¹*, restituens *MKeflgVΘ²E* in filiis] filiis *Z¹*, filii *Z²E*, filii *t*, in filii *u*

unum se cum patre esse, quia unus est. In quo euangelio utile est desiderantibus Deum sic prima vel media vel perfecta cognoscere, ut et vocationem apostoli et opus euangelii et dilectionem Dei in carne nascentis per universa legentes intellegant atque
 5 que id in eo, in quo adprehensi sunt et adprehendere expetunt, recognoscant. Nobis enim hoc in studio argumenti fuit, et fidem factae rei tradere et operantis Dei intellegendam diligenter esse dispositionem quaerentibus non tacere.

EXPLICIT ARGUMENTUM
 10 EUANGELII SECUNDUM MATTHEUM.
 INCIPIT ARGUMENTUM
 20 EUANGELII SECUNDUM IOHANNEM.

Hic est Iohannes euangelista unus ex discipulis Dei, qui virgo electus a Deo est, quem de nuptiis volentem nubere vo-
 15 cavit Deus. Cui virginitatis in hoc duplex testimonium in euangelio datur, quod et prae ceteris dilectus a Deo dicitur et huic matrem suam iens ad crucem commendavit Deus, ut virginem virgo servaret. Denique manifestans in euangelio quod erat ipse incorruptibilis, verbi opus inchoans solus verbum caro factum
 20 esse nec lumen a tenebris comprehensum fuisse testatur, primum signum ponens quod in nuptiis fecit Deus, ut ostendens quod erat ipse, legentibus demonstraret, quod ubi Dominus invitatur deficere nuptiarum vinum debeat ac veteribus inmutatis nova

1 quia] qui *MK* utile est] est *om ZYtuMcfVDE* 4 atque id in eo in quo *ADQP*: atque id in eo quo *lg*, atque quo *Y*, atque in eo quo *ceteri* 6 hoc in studio *tuKlgODQP*: hoc in studium *BH*, in hoc studio *A*, hoc studio *ZYMcfVE*: hoc studium *C* 7 intellegendam] intellegentiam *ZYtuE* esse *ZAYtulgO¹DQPE*: *om qBMKcfVCθ²H* 8 tacere] tacere amen *ZqMcE* 13 hic est *om ZO¹AYMθ¹*, est *om t* unus ex discipulis] discipulus *Q*, unus ex duodecim discipulis *P* Dei] Domini *Ou*, Christi *qC* 14 vocavit] revocavit *YsMθQ* 15 cui] cuius *YuKefgV* virginitatis] virginitas *ZO¹XYqs¹tu* 16 Deo] Domino *Z²Os²tKE* 17 iens ad crucem commendavit] pendens in cruce commendavit *KefgV*, ac cruce commendavit *s²Mlθ*, moriens de cruce commendavit *E* (moriens *pro* iens *etiam* *Z²*) Deus] Dominus *Z²Os²tLE*, *om A¹X* 19 caro] carnem *O²Xs²tθ* 20 lumen — comprehensum] lucem — comprehensam (conpraehensam) *D²P*, lucem *etiam* *Q* 21 Deus] Dominus *Z²O²s²tK*, *om XA¹* ut *OXAtulgDQP*: et *Zqs¹KMCCθE*, *om YefV* 22 erat ipse] ipse erat *Z¹XAcfV* invitatur *As²uKlVθDQP*: invitatus *ZOX¹YqtMefgCE* 23 ac] *Zqs¹KefgVC*, et *Ys²θ*, ut *AtMDQP*, ut et *OXule*

omnia quae a Christo instituuntur appareant. De quo singula quaeque in mysterio acta vel dicta euangelii ratio quaerentibus monstrat. Hoc autem euangelium scripsit in Asia, posteaquam in Pathmos insula apocalypsin scripserat, ut cui in principio canonis incorruptibile principium in Genesi et incorruptibilis finis 5 per virginem in Apocalypsi redderetur dicente Christo: Ego sum α et ω . Et hic est Iohannes, qui sciens supervenisse diem recessus sui convocatis discipulis suis in Epheso per multa signorum experimenta promens Christum descendens in defossum sepulturae suae locum facta oratione positus est ad patres suos 10 tam extraneus a dolore mortis quam a corruptione carnis invenitur alienus. Qui etsi post omnes euangelium scripsisse dicitur, tamen dispositione canonis ordinati post Mattheum ponitur, quoniam in Domino quae novissima sunt, non velut extrema et abiecta numero sed plenitudinis opere perfecta sunt, et hoc vir- 15 gini debebatur. Quorum tamen vel scripturarum tempore dispositio vel librorum ordinatio ideo per singula a nobis non exponitur, ut sciendi desiderio conlocato et quaerentibus fructus laboris et Deo magisterii doctrina servetur.

EXPLICIT ARGUMENTUM
EUANGELII SECUNDUM IOHANNEM.
INCIPIT ARGUMENTUM
EUANGELII SECUNDUM LUCAM.

20

Lucas Syrus natione Antiochensis, arte medicus, discipulus apostolorum, postea Paulum secutus usque ad confessionem eius, 25

1/3 de quo — monstrat *AMDQPE*: om ceteri 2 mysterio] ministerio *MQP* 3 posteaquam] postquam *AYOD* 4 cui] cum *XAYQ* 5 et] etiam *OXlgE*, om *cfV* 9 promens] conprobans *DQP* descendens] inde descendens *uO* 11 invenitur alienus] alienus invenitur *DQP* 12/16 qui etsi — debebatur *MKDQPE*: tamen post omnes euangelium scripsit et hoc virgini debebatur ceteri 14 quoniam in Domino quae] quoniam quae in Deo multi, de quibus v. infra p. 18, quoque in Deo *E* extrema] extranea *E*, item *Wernigerodensis Za13* 15 sunt] sunt, tamen post omnes euangelium scripsit *E alii* 16 vel om *cfV* scripturarum *Z¹O¹XAYqs¹CE*: scriptorum *Z²O²s²KMcflgVODQP*, scripturarum scriptorum *t*, scripturum *u* tempore] temporis *KefgV*, temporum *lO* 18 sciendi *s²cgVDQP*: scienti ceteri conlocato (collocato) *qstClVDP*: conlocatio *O²*, collocatio *gQ*, conlato *u*, conlocata (collocata) *ZO¹AYMKefOE* 19 servetur] servetur. amen *ZXql* 24 natione om *ZOYstu*, Syrus natione om *B* 25 confessionem] passionem *ZKMfV*

serviens Deo sine crimine. Nam neque uxorem umquam habens
 neque filios LXXIII annorum obiit in Bithynia plenus spiritu
 sancto. Qui cum iam descripta essent euangelia per Mattheum
 quidem in Iudaea, per Marcum autem in Italia, sancto instigante
 5 spiritu in Achaiae partibus hoc scripsit euangelium, significans
 etiam ipse in principio ante alia esse descripta. Cui extra ea
 quae ordo euangelicae dispositionis exposcit, ea maxime necessi-
 tas laboris fuit, ut primum Graecis fidelibus omni perfectione
 venturi in carnem Dei manifestata, ne Iudaicis fabulis intenti
 10 in solo legis desiderio tenerentur neve hereticis fabulis et stultis
 sollicitationibus seducti excederent a veritate, elaboraret, dehinc
 ut in principio euangelii Iohannis nativitate praesumpta, cui
 euangelium scriberet et in quo electus scriberet, indicaret, con-
 testans in se completa esse quae essent ab aliis inchoata. Cui
 15 ideo post baptismum filii Dei a perfectione generationis in
 Christo inpletae et repetendae a principio nativitatis humanae
 potestas permissa est, ut requirentibus demonstraret, in quo ad-
 prehendens erat, per Nathan filium introitu recurrentis in Deum
 generationis admissio indispartibilis Dei, praedicans in hominibus
 20 Christum suum perfecti opus hominis redire in se per filium fa-
 cere, qui per David patrem venientibus iter praebebat in Christo.
 Cui Lucae non inmerito etiam scribendorum apostolicorum actuum
 potestas in ministerio datur, ut Deo in Deum pleno ac filio pro-
 ditionis extincto oratione ab apostolis facta sorte Domini elec-

1 Deo *DQ*: Domino *ceteri* 2 LXXIII *ZAYsMVDQ̄P*: septuaginta
 quattuor *OXKcf*, LXX et quattuor *ΘH²*, septuaginta et quattuor *Blg*, LXX
 et tres *H¹*, octuaginta et quattuor *u* 3 descripta *AulCOHDQ̄P*: scripta
ZOXYstBMKcfV 4 quidem *om DP* 7 maxime] maxima *Z¹OX*
 8 laboris fuit] fuit laboris *AD̄P* perfectione *A¹D̄P*: praefatione pro-
 fectione *Q*, prophetatione *ceteri* 9 carnem] carne *AΘH* Dei *ADQ̄P*:
 Christi *Θ*, Dei Christi *ceteri* manifestata *AuMKcfVVDQ̄P*: manifesta
ZOXYstBgΘH, post manifestata (manifesta) additum habent humanitas omnes
praeter ADQ̄P ne] nec *ulΘH* intenti *ADQ̄P*: attenti *ceteri* 10
 neve *AMV*: vel ne *uDQ̄P*, ne vel *ceteri* 11 sollicitationibus] solli-
 citationibus *Y* 12 euangelii *om Z¹X* 13 contestans] contestificans *DQ̄P*
 16 et *AtuMKcfVDQ̄P*: *om ZOXYsBlgΘ¹H* 17 adprehendens erat]
 adprehenderat *D* 18 per *om ZOXYs¹tBΘH* 19 indispartibilis *ADQ̄P*:
 indisparabilis *Om²*, indisparabilis *ceteri* Dei] Deus *̄P*, Deus ut *DQ* in
om Z¹OX 20 facere] faceret *libri omnes* 22 apostolicorum] apostol-
 lorum *tul* 24 ministerio *Yu¹DQ̄P*: mysterio *ceteri* ac *ADQ̄P*, et
ceteri proditionis] perditionis *B¹KΘD*

tionis numerus conpleretur sicque Paulus consummationem apostolicis actibus daret, quem diu contra stimulos recalcitrantem Dominus elegisset. Quod legentibus ac requirentibus Deum etsi per singula expediri a nobis utile fuerat, scientes tamen, quod operantem agricolam oporteat de fructibus suis edere, vitavimus publicam curiositatem, ne non tam volentibus Deum videremur quam fastidientibus prodidisse.

EXPLICIT ARGUMENTUM
EUANGELII SECUNDUM LUCAM.
INCIPIT ARGUMENTUM
EUANGELII SECUNDUM MARCUM.

10

Marcus euangelista Dei et Petri in baptismo filius atque in divino sermone discipulus sacerdotium in Israhel agens secundum carnem levita conversus ad fidem Christi euangelium in Italia scripsit ostendens in eo, quod et generi suo deberet et Christo. Nam initium principii in voce propheticae exclamationis instituens ordinem leviticae electionis ostendit, ut praedicans praedestinatum Iohannem filium Zachariae in voce angeli adnuntiantis, non emissum solum verbum caro factum sed corpus Domini in omnia per verbum divinae vocis animatum initio euangelicae praedicationis ostenderet, ut qui haec legens sciret, cui

2 stimulos] stimulum s^2tg , stimulo u 4 scientes $AuDQ\mathcal{P}$, sciens *ceteri* 5 oporteat] oportet $tgDQ\mathcal{P}$ vitavimus — videremur] vitamus — videamur DQ , vitamus — videremur $As^2c\mathcal{P}$ 6 non tam volentibus Deum] non tam demonstrare volentibus Deum $AuD\mathcal{P}$, non tam volentibus Deum demonstrare Q , non tantum volentibus Deum demonstrasse g 7 prodidisse] prodidisse $XAYl^1D\mathcal{P}$, prodesse g 12 Dei] Dei electus Z^2s^2MK $eflV\Theta H^2E^2$ Petri] Petri et apostoli H^2 , beati Petri apostoli Θ 13 in Israhel] *om* $MflV$ sacerdotium — agens] sacerdotium — fungens Θ^1H^2 , sacerdotio — fungens Θ^2 15 scripsit] conscripsit $OX\Theta H^2$ quod $OX\Lambda^1Y$: quid *ceteri* suo *om* $D\mathcal{P}$ deberet] deberetur qC , deberet// s 17 electionis] lectionis $OX\Lambda^1Y$ ut] et \mathcal{P} , *om* Zqs^1KCE 18 praedestinatum Iohannem] Ioh. praed. $Z^2KMflgV$ adnuntiantis Aqs (ad s in *ras.*) $M\mathcal{P}$: annuntiantis $KflgVD$, enuntiantis $ZOXYtcC\Theta H^2E$, nuntiantis H^1 19 non emissum solum] emissum non solum *libri omnes* caro] carnem $Z^2X^1MKeflVE$ sed $ZOXYqstuCH^1E$: sed et $\Lambda MKeflV\Theta H^2D\mathcal{P}$ 20 in omnia $qsulg\Theta H^2DQ\mathcal{P}$: *om* $ZOXYtKMefVCH^1E$ initio] initium $X\Theta HQ\mathcal{P}$ 21 ut qui] ut quis $D\mathcal{P}$, ut si quis ΘH^2

initium carnis in Domino et Dei advenientis habitaculum caro deberet agnoscere atque in se verbum vocis, quod in consonantibus perdiderat, inveniret. Denique et perfecti euangelii opus intrans et a baptismo Domini praedicare Deum inchoans non laboravit nativitatem carnis, quam in prioribus viderat, dicere, sed totus in primis explosionem deserti, ieiunium numeri, temptationem diaboli, congregationem bestiarum et ministerium protulit angelorum, ut instituens nos ad intellegendum singula in brevi conpingens nec auctoritatem factae rei demeret et perficiendo operi plenitudinem non negaret. Denique amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobis haberetur; sed tantum consentiens fidei praedestinata potuit electio, ut nec sic in opere verbi perderet quod prius meruerat in genere. Nam Alexandriae episcopus fuit. Cuius per singula opus scire et euangelii in se dicta disponere et disciplinam in se legis agnoscere et divinam in carne Domini intellegere naturam. Quae et nos primum requiri, dehinc inquisita volumus agnosci, habentes mercedem exhortationis, quoniam qui plantat et qui rigat unum sunt, qui autem incrementum praestat Deus est.

20

EXPLICIT ARGUMENTUM EUANGELII SECUNDUM MARCUM.

1 in Domino] in Deo $Z^2tMKeflgVE$, a Deo H^1 et Dei $AquC$
 $D\mathcal{P}$: et Iesu $ZO^2XYsrastMKeflg\theta HE$, et in Iesu O^1V caro $om AY$
 3 denique et $Z^2OXAYstlg\theta HE$: denique $Z^1quKMcfVCD\mathcal{P}$ 4 a
 $om YtuQ$ 5 viderat] didicerat θ , vicerat $ZYtuHD\mathcal{P}$, vincerat Q 6 to-
 tus] totius θH^2 , totum AY explosionem $A^1\mathcal{P}$: explosionem q , exp/osi-
 tionem s , expulsionem DQ , expositionem $ceteri$ 8 ut instituens] et in-
 struens qs^1C , ut instruens H^2 9 brevi] breviam Z^1Ytu factae rei]
 facti rei Z^1XYt demeret] adimeret $DQ\mathcal{P}$ perficiendo operi $AqsgCD\mathcal{P}$:
 perficiendi operi Z^1Y , perficiendi opere t , perficiendo operis f^2 , perficiendum
 operis u , perficiendi operis $Z^2OXKMcf^2l\theta HE$, perficiendi (om operis) V 13 nam]
 nam et $Zs^2KMcfIV$ 14 scire et] sciret $ZOs^2tuMKcfV\theta HE$, scire Y
 15 disponere et] disponderet et O , disponderet Z^1 agnoscere et] agno-
 sceret et OYq^2CH , agnuscirit t 16 in carne Domini $O^2XqslgC\theta H^2$: Do-
 mini in carne $AKD\mathcal{P}$, Domini $om ZYtuMc fVH^1E$, divinam Domini $om t$
 et nos $A^1KMcfVD\mathcal{P}$: in nos $ZOXA^2YqstugC\theta HE$, in vos l 17 primum]
 primum oportet $KeflgV$ dehinc] dein C 19 praestat] dat $O\theta H^2$ est
 $om q^1s^1C\mathcal{P}$.

Anmerkungen.

Überschrift und Unterschrift der Prologe.

In der Überschrift und Unterschrift lassen die Schreiber die grösste Willkür walten. Ich gebe eine Übersicht über die Zeugnisse für die verschiedenen Bezeichnungen:

Mt	Überschrift	Unterschrift
prologus	<i>clgH</i>	<i>ZuMclg</i>
praefatio	<i>AqtufCΘ</i>	<i>qtBfCΘH</i>
argumentum	<i>YDQΦ</i>	<i>KVDQΦ</i>
Ioh		
prologus	<i>s</i>	<i>sV</i>
praefatio	<i>AqcflgVΘE</i>	<i>qtcfllgCE</i>
argumentum	<i>YKDQΦ</i>	<i>KDE</i>
Lc		
prologus	<i>ZOuMcflgV</i>	<i>Xg</i>
praefatio	<i>AYBΘH</i>	<i>ZOstBKMcfllVH</i>
argumentum	<i>KDQΦ</i>	<i>DΦ</i>
Mc		
prologus	<i>O</i>	<i>OXH</i>
praefatio	<i>AqsΘHE</i>	<i>ZqstMcflVCE</i>
argumentum	<i>YMKcflgVDΦ</i>	<i>Kg</i>

Wenn der Verfasser selbst eine Überschrift setzte, was dahingestellt werden muss, so scheint mir nach dem Schluss des Prologs zu Mt (S. 6 Z. 6) am wahrscheinlichsten, dass er die Bezeichnung *argumentum* wählte.

Argumentum euangelii Matthaei.

S. 5, Z. 3 *ex Iudaea*] *ex Iudaeis* von Wdsw. mit Hinweis auf das Fragmentum Muratorianum Z. 9 *Iohannes ex discipulis* und Z. 14 *Andreas ex apostolis* empfohlen. Aber das eine heisst *I. discipulus*, das andere *A. apostolus*, während doch Matthaeus kein Jude blieb.

ita] ist nach *ponitur* in den meisten Handschr. ausgefallen, wie Z. 6 *cuius* nach *alterius*. Der Sinn erfordert das eine wie das andere.

S.5, Z.S. *quaternario denario*] Warum der unsinnigen Form *quater denario* der Vorzug gebühre, vermag ich nicht einzusehen. Dobschütz, der dieser Meinung ist, erklärt S. 77: *quater denarius* sei verkürzt und verschrieben aus ursprünglichem *quatuordenarius*, wie *duodenarius* aus *duodecim* gebildet sei. Aber dies ist aus *duodeni* entstanden! Wo existiert das 'ursprüngliche' *quatuordenarius*?

Z. 9. Θ hat im Text: *principiu////dendi*, am Rande *a credendi*.

Z. 11. *decursam adventus Domini ostendit generationem*] *adventus* und *generatio* sind in diesem Zusammenhange Synonyma. Erklärungen eines Substantivs durch ein zweites gleichbedeutendes liegen in der pleonastischen Ausdrucksweise dieses Autors (s. unten S. 22). An dem Passivum von *decurrere* ist kein Anstoss zu nehmen, vgl. Tert. adv. Marc. III, 1: *post decursam defensionem*. Das Tempus ist freilich falsch. Der äusserst überladene und verdrehte Ausdruck besagt nichts anderes als: M. weist den Verlauf der Zeugung Christi nach. *Decurrere* in ähnlichem Zusammenhange bei Tertullian: 'ordinem episcoporum per successionem ab initio decurrentem' (praescr. haeret. c. 32) und 'originem domini decurrens ab Abraham usque ad Mariam' (de carne Christi c. 20). — Was die Stellung *Domini adventus* so eigenartiges habe, dass sie die Überlegenheit der einen Handsch., die sie bietet, über alle andern zeige, kann ich Dobschütz nicht nachempfinden. Mir scheint, es ist ein Vorteil, wenn *Domini* so steht, dass es zugleich zu *adventus* und *generationem* gezogen werden kann.

Z. 12. *satisfaciens — ostendens*] Die Handschriften schwanken in beiden Fällen zwischen dem Participium und Verbum finitum (ähnlich Z. 20 zwischen *restituere* und *restituens*). Wdsw. und Dobsch. entscheiden sich in dem ersten Falle für das Participium, in dem zweiten für das Verbum finitum. Auf diese Weise würde sich der Satz so gliedern: *ut et . . . ostenderet et . . . etiam . . . non negaret*. Es liegt auf der Hand, dass *etiam* hierbei ganz unerträglich sein würde. Die drei Glieder *numero satisfaciens et tempori, se quod esset ostendens, Dei in se opus monstrans* stehen einander gleich und ordnen sich dem Hauptverbum *negaret* unter. Dadurch, dass er die *patres* dreifach zu je 14 ordnet, wird der Evangelist Zahl und Zeit gerecht; er zeigt, was er ist, nämlich ein Erwählter aus den Beschnittenen, indem er die *generatio Christi* von Abraham herleitet; er zeigt Gottes Werk an seiner Person, der ihn nach dem Herzen erwählte, indem er als zweites *principium* den nach dem Herzen erwählten David setzt; die Hauptsache aber ist, dass er damit zugleich zeigt, wie Christus von Anfang an in den Vätern wirksam ist, indem er in ihnen sein Erscheinen vorbereitet.

Z. 17. *factus ex muliere factus sub lege*] cf. Gal. 4, 4.

Z. 18. *omnia in cruce fixit triumphans ea in semet ipso*] cf. Col. 2, 14. 15.

S. 6, Z. 1. *unum se cum patre esse*] cf. Joh. 10, 30.

Z. 6. *hoc in studio argumenti*] Dbsch. S. 77 wirft den Schreibern von *BCH* vor, dass sie die Bedeutung von *argumenti est* verkannt hätten. Ich würde ihm sehr dankbar sein, wenn er gesagt hätte, was die Bedeutung

davon sei. Er selbst entscheidet sich für die allein von *A* empfohlene Lesart *in hoc studio*, die mir vollkommen unverständlich ist. *Nobis hoc in studio fuit* würde ich allenfalls nach Analogie von *hoc erat in votis* zu verstehen glauben, aber Schwierigkeit macht der Genitiv *argumenti*. Er kann nun aber doch nicht wohl anders denn als eine nähere Bestimmung zu *studio* gefasst werden, womit die Sphäre, in der das *studium* sich bethätigt habe, bezeichnet wäre. So möchte denn der zu Grunde liegende Gedanke etwa dieser sein: 'Unser Bestreben bei der Darstellung des Inhaltes war darauf gerichtet, einerseits den Glauben an die historischen Thatsachen zu übermitteln, andererseits nicht zu verschweigen, dass die Forschenden das Walten des wirkenden Gottes genau zu erkennen suchen müssen'.

Argumentum evangelii Iohannis.

S. 6, Z. 13. *Hic est*] Dieser Anfang weicht von dem aller anderen Prologe ab. Aber die Worte scheinen geschützt durch S. 7, Z. 7 *et hic est*.

Z. 19. Wdsw. verbindet *incorruptibilis* mit *verbi*. *Opus verbi* ohne nähere Bestimmung auch in dem Argum. Marci S. 10 Z. 13, ebenso *opus evangelii* Mt S. 6 Z. 3. Unten S. 7 Z. 11 heisst Iohannes *a corruptione carnis alienus*. Tischendorf interpungiert nach *solus*, aber *solus* ist zu verbinden mit *testatur*.

Z. 20. *lumen*] Ioh 1, 5 haben alle erhaltenen vorhieronimianischen Texte ebenso wie die Vulgatahandschriften *lucem*. Mit Rücksicht darauf folgt Wdsw. *DQP*. Das natürliche ist doch, *lucem* als eine Anpassung an den gewöhnlichen Text anzusehen.

Z. 23. *ac*] Die Forderung, dass die Ehe aufhören müsse, hat noch nicht eine vollkommene Erneuerung aller Einrichtungen zur Folge, sondern das zweite geht über das erste hinaus. Es kann daher der zweite Satz dem ersten nicht wohl untergeordnet werden, da beide sich vielmehr gleich stehen. An dem Ereignis auf der Hochzeit werden zwei Momente unterschieden, das Versiegen des Hochzeitsweines und die Verwandlung des Wassers. Jenes bedeutet, dass Hochzeit und Christentum sich nicht vertragen, dieses, dass Christus überhaupt alles verwandelt und neu begründet. Daher kann *ut* nicht richtig sein.

S. 7, Z. 9. *experimenta* = *signa*, cf. Actus Petri cum Simone, c. 23 (Acta apostol. apocrypha, I. p. 71, 2 u. 7, ed. Lipsius). Zu der Verbindung *experimenta signorum* vgl. unten S. 22.

Z. 18. Der merkwürdige Ausdruck *desiderium conlocare*, das *Verlangen wecken*, ist wohl aus dem Griechischen (*παριστάναι*) zu erklären.

Argumentum evangelii Lucae.

Von diesem Prologe giebt es eine Überarbeitung, die man bei Wordsworth S. 271 f. findet. Der Charakter des Originals ist darin ganz verwischt. Aus dieser Bearbeitung sind vielfach Varianten in die übrigen Handschriften, namentlich *Θ* und *H*, eingedrungen, die hier nicht weiter

berücksichtigt sind, ausser S. 8, 2, wo die der Vollständigkeit halber angeführte Lesart von *u* ebendaher stammt.

S. 8, Z. 19. *indispartibilis*] cf. Tert. adv. Hermog. c. 39 *dispartibilis*.

Z. 23. *in ministerio*] Dbsch. S. 101 erklärt, dem Sinne nach passe *ministerio* vorzüglich, aber die Bezeugung und die Schwierigkeit scheine der Lesart *mysterio* den Vorzug zu geben. Wenn man den bekannten kritischen Kanon, dass von zwei Lesarten die schwierigere vorzuziehen sei, nicht cum grano salis versteht, so wird er zum Unsinn. Ich sehe keine Möglichkeit, *in mysterio* zu erklären. Verwechselung zwischen *ministerium* und *mysterium* liegt nahe und kommt öfter vor. Der Ausdruck *potestas in ministerio datur*, wobei *potestas* und *ministerium* gleichbedeutend sind, entspricht der pleonastischen Ausdrucksweise des Verfassers.

Z. 23. *filius proditiōis* mit Rücksicht auf Lc 6, 16. *Filius perditionis* 2. Thess. 2, 3.

S. 9, Z. 2. *contra stimulos recalcitrantem*] cf. Act. 9, 5 und 26, 14. Beachte den Pluralis (gr. πρὸς κέντρα); die lateinischen Übersetzungen geben sonst den Singular.

Z. 5 = 2. Tim. 2, 6; von *edere* (gr. μεταλαμβάνειν) findet sich sonst keine Spur.

— *vitamus . . . ne . . . videremur* Wdsw. und Dbsch. *DQ* haben konsequenter Weise *vitamus . . . ne . . . videamur*. Alle anderen Handschriften haben *videremur*, durch welches *vitavimus* hinlänglich geschützt scheint.

Z. 6. *curiositatem*] cf. Tert. de praescr. haeret. c. 14: *cedat curiositas fidei*.

— *demonstrare* scheint lediglich zur Erleichterung eingesetzt zu sein. Es stört die Wirkung des Gegensatzes *non tam volentibus quam fastidientibus* und steht in der Form in Widerspruch mit dem folgenden *prodidisse*; denn Dbsch.'s Annahme, dass dies aus *prodisse* und dies wiederum aus *prodesse* verderbt sei, hat nichts für sich. Ich verstehe das Ganze so: Es wäre freilich nützlich gewesen, denen, die Gott suchen, das einzelne anzuführen, aber damit wäre ihnen gerade die Freude an der eigenen Arbeit geraubt worden, und es wäre leicht der Anschein geweckt, als sei es auf eine Befriedigung der blossen Wissbegierde abgesehen gewesen und als habe vielmehr denen, die sich gegen Gott sträuben und das Evangelium selbst nicht lesen wollen, Gottes Wesen dargelegt werden sollen und nicht den willigen Lesern, die es selbst ergründen wollen.

Mit der Form des Satzes vgl. Cypr. ad Fortunat. c. 3 (ed. Hartel S. 318, 11): *ut non tam tractatum meum videar tibi misisse quam materiam tractantibus praeuisse*.

Argumentum euangelii Marci.

Z. 15. *quod*] Nach Analogie von Mt S. 5, 12 *se quod esset ostendens* und Ioh S. 6, 21 *ostendens quod erat ipse* ist *quod* zu schreiben.

Z. 17. *electionis*] Dbsch. S. 95 will *lectionis* statt *electionis* lesen und sagt, es sei hier von der Ordnung der levitischen Lektion (d. h. Vorlesung) die

Rede, mit der der Verfasser die Schwierigkeit, dass die Maleachistelle im Anfang des Evangeliums unter den Namen des Jesaias gestellt sei, erklären wolle. Ich verstehe durchaus nicht, wie D. sich das denkt. Dass man hier keinen Schreibfehler annehmen dürfe, ist eine etwas kühne Behauptung, denn da *leviticae* vorausgeht, so konnte bei fortlaufender Schrift nirgends leichter ein Schreibfehler eintreten; ohnehin ist Mt S. 5, 9 *lectionis* statt *electionis* in fünf Handschriften verschrieben. Aber davon abgesehen kann gar kein Zweifel sein, dass es *electionis* heissen muss. Der Verfasser meint, Marcus wolle andeuten, dass er aus den Leviten erwählt sei. Wie im Evangelium Matthaei darin, dass die Abstammung Christi von Abraham und David hergeleitet ist, eine Beziehung zwischen dem Evangelium und seinem Verfasser gefunden wird, ebenso besteht ein Verhältnis zwischen dem Anfang des Evangeliums Marci, das mit der Weissagung auf den Levitensohn beginnt, und dem persönlichen Schicksal des ehemaligen Leviten Marcus. Zum Überfluss sei noch hingewiesen auf S. 10, 12 *praedestinata electio*.

Z. 19. *caro* als Accusativ ebenso Ioh S. 6, 19.

Z. 20. *in omnia*] Es ist nicht einzusehen, wie dies nachträglich in den Text gekommen sein sollte. Es wird aus dem Griechischen zu erklären sein (*κατὰ πάντα*). Vgl. auch Mt S. 6, 4.

Z. 21. *qui haec legens*] So die Mehrzahl der Handschriften, und das ist gewiss das richtige, wobei *qui* als Übersetzung des griechischen Artikels anzusehen ist. Wdsw. und Dbsch. schreiben dafür das indefinite Pronomen *quis*, aber es liegt auf der Hand, dass hier nur der Leser im umfassenden Sinne als Subjekt gedacht sein kann. *Si quis*, was *H*² und *Θ* bieten, scheint ein Versuch zu sein, den Soloecismus zu heben. Diese Änderung setzt aber zugleich die weitere Änderung des Participiums zu *legeret* voraus, aber diese Form findet sich jetzt weder in *Θ* noch in *H*. Sie ist aber vielleicht als Lesart der ersten Hand in *H* voranzusetzen. Denn in *legens* ist, soviel ich sehen konnte, *ns* aus Korrektur entstanden und über *n* bemerkt man Rasur. Möglicherweise stand ursprünglich *legeret* da, wobei *et* übergeschrieben war. Ist diese Annahme richtig, so sieht man hier besonders deutlich das komplizierte Verhältnis zwischen *H* und *Θ* und dem voranzusetzenden Original.

S. 10, Z. 1. *habitaculum caro*] *caro* kann ich nicht mit Wdsw. und Dbsch. für einen unechten Zusatz halten. Das Zeugnis von *A* und *Y*, denen allein es fehlt, kann, da sie örtlich und zeitlich nah verwandt sind, nur für eines gelten. *Caro* ist das eigentliche Objekt zu *agnoscere* und *habitaculum* prädikative Bestimmung dazu: in dem Fleische die Wohnstätte des kommenden Gottes erkennen. Objekt der Erkenntnis ist ferner *initium carnis in Domino*. Hier ist der Genitiv nicht nach Analogie des folgenden *nativitas carnis* zu verstehen — denn von dem Anfang des Fleisches in diesem Sinne erfährt ja eben der Leser bei Mc nichts — sondern explikativ: der Fleischeseingang, der fleischliche Anfang. (Ähnlich, aber noch auffallender im folgenden die Genitive *deserti*, *numeri*). *Debere* aber fasse ich mit Wdsw. im Sinne von verdanken: Marcus verdankt der Leser die Erkennt-

nis, dass der Herr im Fleisch beginnt und dieses als eine Wohnstätte des kommenden Gottes bereitet ist.

Z. 6. *totus*] Der Gegensatz: Marcus übergeht die Geburtsge-
schichte, giebt aber einen vollständigen Bericht über den 40 tägigen Aufent-
halt in der Wüste, ist deutlich beabsichtigt. Dass aber dieser Gegensatz
durch *totum* vorzüglich zum Ausdruck gebracht werde, wie Dbsch. meint,
und *totum* auf die Gesamtheit der Objekte bezogen werden könne ('M.
führt die einzelnen Umstände vollständig auf'), will mir nicht einleuchten.
Die Erklärung des Sedulius, die Dbsch. verwirft, scheint mir die allein zu-
treffende zu sein: *totus dicitur vel plenus vel perfectus quia plena et per-
fecta de Domino rettulit.*

— *explosionem*] von Dbsch. richtig erläutert mit dem Hinweis auf die
Bedeutung von *explodere* = *expellere*.

Z. 12. *praedestinata*] *praedestinatae* bei Wdsw. ist ein ärgerlicher
Druckfehler, der auch in Dbsch.s Text übergegangen ist.

Z. 14. Wie *opus* hier zu verstehen, könnten schon die entsprechenden
Schlusswendungen Mt S. 6, 1 und Lc S. 9, 4 zeigen. Sehr auffällig ist die
Verbindung *cuius per singula*, die das Objekt zu *scire* bildet. Dies lässt
sich nur aus dem Griechischen (*ὅτι τὰ καθ' ἕκαστα*) erklären.

Z. 17. *mercedem exhortationis*] cf. Cypriani epist. 31, 1, ed. Hartel
II, 558, 1 (es ist ein Brief der römischen Presbyter Moses und Maximus)
*non minus coronae mercede condignus est qui hortatus est quam qui et
passus est.*

Z. 18/19. Cf. 1 Cor. 3, 7. 8. *praestat* für *dat* sonst nicht nachzuweisen.
In *H* steht *dat dñs est* auf Rasur. Nach dem Umfang der Rasur ist *praestat*
dñs est für die erste Hand vorauszusetzen.

Dass die Prologe, obwohl mit den Handschriften der Vulgata fast immer verbunden, doch nicht von dem Urheber dieser herühren, lehrt auch die flüchtigste Betrachtung. Und in der That sind auch die Verfasser von Handschriften nur selten in einen solchen Irrtum verfallen; nur der Codex Toletanus, s. X. sowie Θ schreiben, der erste den Prolog zu Mt, der andere auch den zu Mc und Lc dem Hieronymus zu, alle anderen oben benutzten lassen sie namenlos.¹⁾ Dass sie älter sind als Hieronymus, sieht man sofort aus dem Prologe zu dem Evangelium Iohannis. Hieronymus ist es, der die Reihenfolge Mt Mc Lc Ioh nach dem Vorbilde der griechischen Handschriften in den lateinischen eingeführt hat. Er konstatiert dies ausdrücklich in dem seiner Ausgabe der Evangelien als Einleitung vorausgeschickten Briefe an Damasus: 'haec praesens praefatiuncula pollicetur quattuor tantum euangelia, quorum ordo iste est: Mattheus, Marcus, Lucas, Iohannes.' Dagegen kennt der Prolog zu Ioh keine andere Ordnung als die, in der Ioh unmittelbar auf Mt folgt. Freilich die Form, in der die überwältigende Mehrheit der Handschriften den Prolog überliefert, verrät davon nicht das mindeste. Sie begnügt sich mit der Bemerkung, dass das Evangelium Iohannis das letztverfasste sei, und fügt sie, wie oben gezeigt, in dieser wunderlichen Weise ein:

tam extraneus a dolore mortis quam a corruptione carnis invenitur alienus; tamen post omnes euangelium scripsit, et hoc virgini debebatur.

1) Von andern Handschriften schreibt die bekannte karolingische Prachtbibel von S. Paolo fuori le mura das Argumentum von Lc Hieronymus zu (Incipit argumentum Hieronimi in Lucam). Ferner heisst es dort: Incipit argum. eiusdem in euang. Math., wo das Pronomen nur auf Hieronymus bezogen werden kann.

Dass hier der Zusammenhang zerrissen ist, hat zuerst Weissbrodt erkannt, in der Herstellung des ursprünglichen Textes hat er aber, aus Mangel an handschriftlichem Material, in einem Nebenpunkte geirrt.¹⁾ Die echte Lesart taucht zuerst in Irland im 7. oder 8. Jahrhundert²⁾ auf, dann aber im 9. auch in Frankreich, gleichzeitig an verschiedenen Stellen, in Lyon, in Tours und auch im Norden, verbreitet sich von hier aus weiter und findet sich sogar noch in Handschriften des 14. Jahrhunderts, ein lehrreiches Beispiel, dass das blosse Alter ein trügerischer Masstab für Handschriften ist. Sie sei zur Bequemlichkeit des Lesers hier wiederholt:

tam extraneus a dolore mortis quam a corruptione carnis invenitur alienus. Qui etsi post omnes euangelium scripsisse dicitur, tamen dispositione canonis ordinati post Mattheum ponitur, quoniam in Domino quae novissima sunt, non velut extrema et abiecta numero sed plenitudinis opere perfecta sunt, et hoc virgini debebatur.³⁾

1) W. Weissbrodt: De versionibus scripturae sacrae latinis observationes miscellae, Brunsbergae, 1887 (Verzeichnis der Vorlesungen des Sommer-Semesters 1887), p. 9.

2) In dem sogenannten Buch von Kells (*Q*), nach Wordsworth aus dem 7. oder 8., nach S. Berger (Histoire de la Vulgate, p. 41) aus dem ersten Anfang des 8. Jahrhunderts.

3) Diese Lesart findet sich ausser in den oben genannten auch noch in folgenden Handschriften:

Bern, Stadtbibl. No. 348, s. IX (in Schrift und Text den Handschriften von Tours verwandt).

British Museum, Royal I A XVIII, s. IX/X (die Schrift hat karolingischen, die Orthographie angelsächsischen Charakter, der Text ist mit vorhieronymianischen Lesarten stark vermischt).

Autun, Seminarbibliothek No. 5, s. IX (enthält ein Verzeichnis der Bischöfe von Lyon, das mit Amolo schliesst; nach der Gallia Christiana I, p. 303, bekleidete dieser den Bischofssitz bis 846).

Paris, Nationalbibliothek No. 6, s. X.

Karlsruhe, Grossherz. Bibl. Rastatt 1 (vollständige Bibel) s. XIII. Von zweiter, gleichzeitiger Hand in folgenden beiden:

Vaticana-Palatina No. 46, s. IX (Schrift und Text den Handschr. von Tours verwandt).

Paris, Nationalbibliothek No. 258, s. IX.

Nur die beiden ersten Handschriften haben *quoniam in Domino quae*, die übrigen *quoniam quae in Deo*, Par. 6 *quoniam in Deo quae*.

In manchen Handschriften¹⁾ ist hinter den Worten *perfecta sunt* der Satz *tamen post omnes euangelium scripsit* eingeschaltet, und diesen Satz hat Weissbrodt und, unabhängig von ihm, auch Dobschütz²⁾ für ursprünglich gehalten. Er ist aber augenscheinlich überflüssig und störend zugleich: überflüssig, denn er wiederholt nur, was soeben, zwar nicht ganz so bestimmt, gesagt ist; störend, denn er verdunkelt die Beziehung des folgenden Satzes, dass Johannes, obwohl er der Zeit nach an letzter Stelle stehen müsse, doch um seiner Jungfräulichkeit willen mit Recht an die zweite gesetzt werde. Offenbar stammt dieser Satz aus der unverständigen Bearbeitung, die, um den Widerspruch mit der Vulgata zu heben, die Bemerkung über die frühere Reihenfolge der Prologe strich und nur die chronologische Notiz über die Entstehung des Evangeliums mit einer geringen Wortveränderung beibehielt, wobei denn der Satz *et hoc virgini debebatur* völlig unverständlich wurde.³⁾ Wir haben also zwei Grundformen dieser Stelle, nämlich einmal die ursprüngliche Lesart, die durch Q u. s. w. vertreten wird, und zweitens die kürzende Bearbeitung in A u. s. w. Aus diesen beiden lassen sich alle anderen Formen, auch die der Dessauer Handschrift No. 85, ab-

1) So, ausser E, in folgenden Handschriften:

Boulogne sur mer, Stadtbibl. No. 8, s. IX (sehr wahrscheinlich in Nordfrankreich geschrieben).

Berlin, königl. Bibl. fol. 1, s. IX (sogen. codex Wittechindeus, vgl. Wilcken, Gesch. der kgl. Bibl. zu Berlin, S. 218).
" " " fol. 18, s. X.

Paris, Nationalbibl. No. 264, s. IX, (in der Schrift den Handschr. von Tours verwandt).

Bamberg, königl. Bibl. A I, 16, s. X.

Karlsruhe, Grossh. Bibl. Reichenau CCXI, s. X.

Dresden, königl. Bibl. A 63 (nach Weissbrodt, a. a. O.).

Paris, Arsenalbibl. No. 592, s. XI/XII.

Zürich, Kantonalbibl. C 177 (vollständige Bibel) s. XIV.

Wernigerode, Fürstl. Stollbergsche Bibl. Z a 13 (dgl.) s. XIV/XV.

Alle diese haben: *quoniam quae in Deo*. Eine Dessauer Handschrift, No. 85, hat nach Weissbrodt, p. 11: *alienus; tamen post omnes euangelium scripsit. Tamen dispositione . . . quoniam in Domino quae . . . debetur*.

2) S. Dobschütz, Studien, S. 27 und 80/81.

3) Wordsworth schiebt diesen Satz ohne handschriftliche Gewähr hinter *alienus* ein.

leiten. Wie leicht eine Mischung eintreten konnte, zeigt z. B. Parisinus 258. Hier hat die erste Hand den Text in der gekürzten Form (= A); die echte Lesart ist auf dem unteren Rande eingetragen und dann im Text der Satz *tamen post omnes euangelium scripsit* zum Zeichen der Tilgung unterstrichen. Wer etwa die Handschrift abschrieb, brauchte, wenn er die echte Lesart an der von dem Korrektor bezeichneten Stelle aufnahm, nur das Tilgungszeichen zu übersehen, so entstand die von E und anderen gebotene Lesart. Umgekehrt hat die Karlsruher Handschrift No. 1 die ursprüngliche Lesart im Text; der Korrektor aber hat sie athetiert, indem er *va — cat* übersetzte (*vaqui etsi — perfecta sunt cat*), und dann am Rande angemerkt, dass dafür *tamen post omnes scripsit euangelium* einzusetzen sei. Auch hier sieht man, wie leicht bei einer etwaigen Abschrift die gemischte Form herauskommen konnte.

Zeigen die Eintragungen zweiter Hand in Parisinus 258 und Palatinus 46, dass die ursprüngliche Lesart keineswegs überall in den Handschriften auf unmittelbarer Fortpflanzung zu beruhen braucht, so möchte ich annehmen, dass überhaupt weitaus in den meisten Fällen diese Lesart erst nachträglich wieder zu ihrem Recht gelangt ist. Denn es zeigt sich, dass die Handschriften, die sie bieten, weder in den Prologen im übrigen durchweg verlässlicher sind als die anderen, noch gar in dem Texte der Evangelien auf einer älteren Stufe stehen. Nur die irischen Handschriften zeigen auch darin viel Altertümliches, doch bietet keine von ihnen die Evangelien etwa in der Reihenfolge, die der Prolog zu Ioh. voraussetzt.

Ist es nun ausgemacht, dass die Prologe nicht von Hieronymus stammen, so müssen wir weiter erklären, dass die Art, wie sie der Vulgata angepasst sind, zu plump ist, als dass wir ihn auch nur dafür verantwortlich machen könnten. Es ist vielmehr aus diesem wie aus anderen Gründen klar, dass Hieronymus diese Prologe von seiner Handschrift ausgeschlossen hat. Damit stimmt, dass einige der besten und ältesten Evangelienhandschriften, wie der Codex Sangallensis 1395 und Ambrosianus C 39 sup., beide gewiss aus dem 6. Jahrhundert, sie nicht enthalten¹⁾. Hieraus folgt noch nicht, dass sie nicht schon vor

1) Freilich sind beide Handschriften fragmentarisch erhalten, so dass man mit vollkommener Sicherheit das Fehlen der Prologe bei dem Sangall.

dem 6. Jahrhundert mit der Vulgata verbunden seien, denn der Harleianus 1775, der kaum jünger als jene beiden sein dürfte, hat sie bereits¹⁾. Sicher aber ist, dass sie nicht allmählich und von verschiedenen Seiten in die Vulgata eingedrungen sind; denn dann wäre der Prolog zu Ioh gewiss auf verschiedene Weise der Vulgata angepasst worden. Da dieser aber nur eine Grundform der Bearbeitung zeigt, so müssen wir annehmen, dass zu einer bestimmten Zeit an einem massgebenden Orte eine einheitliche Redaktion der Prologe stattgefunden hat. Das kann kaum anderswo als in Rom gewesen sein, ein Umstand, der für die Geschichte der Vulgata von Bedeutung ist. Wenn man sich aber hier entschloss, diese Prologe in die Vulgata aufzunehmen, so kann man damit nur der Macht alter Gewohnheit nachgegeben haben, die diese vor Hieronymus mit den Evangelienhandschriften verbunden wusste und sie trotz ihm nicht entbehren mochte.

Dass die Prologe von vornherein als Einleitungen zu den Evangelien selbst gedacht waren und nicht etwa, wie von Doberschütz meint (S. 80), zu Homiliensammlungen über die Evangelien, scheint mir ebenso unzweifelhaft als dass sie, was bis jetzt stillschweigend vorausgesetzt ist, alle denselben Verfasser haben. Äusserer Umfang, Sprache und Tendenz der Prologe entsprechen sich genau. Jeder will dem Leser den richtigen Gesichtspunkt für die Lektüre des Evangeliums an die Hand geben, ohne seiner eigenen Arbeit vorzugreifen, vielmehr fordert er ihn zum unmittelbaren Studium auf, aus dem er die Erkenntnis des Einzelnen gewinnen soll. Der eigentümliche Charakter eines jeden Evangelisten wird wie bei Irenaeus, jedoch in anderer Weise, aus dem verschiedenartigen Anfänge der Evangelien ermittelt. In diesem bringt ein jeder zugleich seine besondere Auffassung von Christus und seine persönliche Beziehung zu ihm zum Ausdruck. Wenn Matthaeus die Abstammung des Herrn von Abra-

nur von Mc und Ioh, bei dem Ambr. von Mc Lc und Ioh behaupten kann, aber beide sind mit so peinlicher Sorgfalt geschrieben, dass man unbedenklich von dem Erhaltenen auf das Fehlende schliessen darf.

1) Doch deutet auch diese Handschrift auf einen Vorgänger, in dem die Prologe fehlten. Denn am Schlusse der drei ersten Evangelien folgt überall auf das *Explicit euangelium* sogleich *Incipit euangelium*, was doch kaum anders zu erklären ist, als dass der Prolog überall erst nachträglich eingeschoben ist.

ham, dem ersten Beschnittenen, und David, dem nach dem Herzen Erwählten, ableitet, so deutet er — das muss die Meinung des Prologes sein — damit zugleich an, dass er selbst aus den Beschnittenen in Gnaden erwählt sei. Johannes, der von allen Zeichen des Herrn zuerst das Wunder auf der Hochzeit erzählt, zeigt damit, dass das Hochzeiten aufhören muss, wo der Herr geladen wird, und dass er selber Jungfrau blieb. Marcus beginnt sein Evangelium mit dem prophetischen Hinweis auf den Sohn des Priesters, Johannes, weil auch er aus den Leviten erwählt war. Weniger deutlich ist es, welche Beziehung zwischen dem Evangelium des Lucas und seiner Person gefunden wird. Wenn es aber heisst, der Evangelist zeige dadurch, dass er bezeuge, in ihm finde das von anderen Begonnene seine Vollendung, in wem erwählt er sein Evangelium schreibe, so scheint damit gemeint zu sein, Lucas sei in Gott, als dem Vollender aller Dinge, zum Evangelisten erwählt, eine freilich ganz farblose Charakteristik, die nur die Verlegenheit des Autors beweisen würde.

Mit der Erörterung der Bedeutung des einzelnen Evangeliums und des inneren Wesens der Evangelisten sind Bemerkungen über ihre historische Persönlichkeit verknüpft, aber nichts, was nicht zur unmittelbaren Einführung in die Lektüre der Evangelien selbst dienen sollte.

Die Gleichheit der Sprache zeigt sich im ganzen wie im einzelnen: überall dieselbe Verworrenheit und Weitschweifigkeit, dieselbe Häufung von Synonymen und Tautologien, derselbe Mangel ebenso an Herrschaft über den Gedanken wie an Mitteln, ihn auszudrücken. Die Konstruktion der Sätze wird besonders durch ein Übermass in der Anwendung des Particips erschwert. Das Missverhältnis von Wort und Gedanke zeigt sich besonders charakteristisch in dem attributiven Gebrauch von Synonymen, der in der verwilderten Latinität geradezu zur Redeform wird¹⁾, wie Mt S. 5 Z. 9 *credendi fides*, Mc S. 9 Z. 16 *initium principii*, Ioh S. 7 Z. 8 *signorum experimenta*, S. 7 Z. 19 *magisterii doctrina*. Die stilistische Armut des Autors führt ihn selbst bei dem

1) Vgl. die von Sittl, Die lokalen Verschiedenheiten der lateinischen Sprache, S. 92 ff., besonders aus afrikanischen Schriftstellern gesammelten Beispiele.

kleinen Umfange der Prologe vielfach zu Wiederholungen oder doch einander ähnlichen Wendungen, z. B.

Mt S. 5 Z. 12 *se quod esset ostendens et Dei in se opus monstrans.*

Ioh S. 6 Z. 21 *ostendens quod erat ipse.*

Mc S. 9 Z. 15 *ostendens in eo, quod et generi suo deberet et Christo.*

Ioh S. 6 Z. 19 *verbi opus inchoans.*

Mc S. 10 Z. 3 *euangelii opus intrans et praedicare Deum inchoans (opus euangelii Mt S. 6, Z. 3, opus uerbi Mc S. 10 Z. 13).*

Mt S. 6 Z. 1 *utile est desiderantibus Deum sic prima vel media vel perfecta cognoscere.*

Lc S. 9 Z. 3 *quod legentibus ac requirentibus Deum etsi per singula expediri a nobis utile fuerat.*

Mc S. 10 Z. 14 *cuius per singula opus scire.*

Ioh S. 7 Z. 16 *quorum scripturarum dispositio ideo per singula a nobis non exponitur.*

Lc S. 8 Z. 7 *ordo euangelicae dispositionis.*

Ioh S. 7 Z. 13 *dispositio canonis ordinati, S. 7 Z. 2 euangelii ratio.*

Ferner: *ut — non negaret* Mt S. 5 Z. 12/14, Mc S. 10 Z. 8/10, *quaerentibus* Mt S. 6 Z. 9, Ioh S. 7 Z. 2, und *legentibus* Ioh S. 6 Z. 22, Lc S. 9 Z. 3, *legentes* Mt S. 6 Z. 4, *volentibus* Lc S. 9 Z. 6, *volentem* Ioh S. 6 Z. 14, *fidem factae rei* Mt S. 6 Z. 6, *auctoritatem factae rei* Mc S. 10 Z. 9, *sicque* Mt S. 5 Z. 8, Lc S. 9 Z. 1, *ideo — ut* Ioh S. 7 Z. 17, Lc S. 8 Z. 15.

Es ist demnach als sicher anzunehmen, dass alle Prologe denselben Verfasser haben. Kann nun füglich ebensowenig bezweifelt werden, dass sie von vornherein für eine Ausgabe der Evangelien bestimmt gewesen sind, so ist es von augenscheinlichem Interesse für die Geschichte der lateinischen Bibel zu erfahren, wann und wo diese Prologe entstanden sind. Es wird unsere Aufgabe sein, auf dem Wege der Interpretation eine Antwort auf diese Frage zu suchen.

In der Praefatio zu Mt heisst es:

‘Quarum omnium rerum tempus ordo numerus dispositio vel ratio, quod fidei necessarium est, Deus Christus est. Qui factus ex muliere factus sub lege natus ex virgine passus in carne omnia in cruce fixit, ut triumphans ea in semet ipso, resurgens in corpore, et patris nomen in patribus filio et filii nomen patri restitueret in filiis, sine principio sine fine, ostendens unum se cum patre esse, quia unus est’.

Es bedarf keines besonderen Scharfblicks, um zu erkennen, dass diese Worte das unzweideutige Glaubensbekenntnis eines Monarchianers enthalten. Christus ist Gott; nicht Gott neben Gott, sondern der Gott, nicht erstgeborener, nicht Anfang, sondern wie ohne Ende, so ohne Anfang, nicht sowohl eins mit Gott als einer. Der von der Jungfrau Geborene, der im Fleisch gelitten hat, der Gekreuzigte und Auferstandene ist Gott selbst. Das ist genau die Lehre, gegen die Tertullian in seiner Schrift gegen Praxeas streitet: ‘Ipsum dicit (sc. diabolus, i. e. Praxeas) patrem descendisse in virginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum, denique ipsum esse Iesum Christum’ (Adv. Praxeam c. 1 Anfang). Der Satz des Johannesevangeliums, auf den unser Prolog sich beruft: *Ego et pater unum sumus*, war eines der Hauptbeweisstücke der Monarchianer. ‘Hic ergo iam gradum volunt figere stulti, immo caeci’, sagt Tertullian nach Anführung der Stelle c. 22, wo eben die Auffassung, die in unserem Prologe vorgetragen wird, dass *unum* dasselbe wie *unus* sei, auf das heftigste bestritten wird: ‘caeci qui non videant, primo *ego et pater duorum* esse significationem, dehinc in novissimo *sumus* non ex unius esse persona, quod pluraliter dictum est, tum quod *unum sumus* non *unus sumus*’. Und wenn unser Prolog sagt: ‘ostendens unum se cum patre esse quia unus est’, so zieht Tertullian genau den entgegengesetzten Schluss: ‘*unum sumus* dicens *ego et pater* ostendit duos esse’. Dass Christus ohne Anfang sei, eine einfache Consequenz des monarchianischen Standpunktes, steht im direkten Gegensatz zu der katholischen Lehre: ‘Agnoscat ergo Hermogenes idcirco etiam sophiam Dei natam et conditam praedicari, ne quid innatum et inconditum praeter solum Deum crederemus’ (Tert. adv. Hermog. c. 18). — ‘Ignorantes a primordio omnem ordinem divinae dispositionis per filium decurrisset, ipsum credunt patrem et visum et congressum et opera-

tum . . . et ita unum Deum semper egisse', wirft Tertullian seinen Gegnern vor (adv. Prax. c. 16). Darnach war also monarchianische Lehre 'A primordio omnis ordo divinae dispositionis per patrem (oder richtiger per Deum Christum) decurrit'. Fast wörtlich stimmt damit unser Prolog: 'Omnium rerum ordo . . . dispositio vel ratio Deus Christus est'. S. 5 Z. 14 'Christi operantis a principio'. S. 6 Z. 7 'operantis Dei dispositionem'.

Dass Vater und Sohn verschiedene Namen desselben Wesens seien, dass der Vater gewissermassen *ipse se denominaverit* (adv. Prax. c. 16), soll unzweifelhaft in den Worten 'ut patris nomen in patribus filio et filii nomen patri restitueret in filiis' ausgedrückt werden. Die Ausdrücke *sine principio*, *sine fine* gehen auf die ewigen Eigenschaften Christi, das Vorangehende beschreibt die Umstände seiner zeitlichen Erscheinung. Die zeitliche Erscheinung bewirkt die scheinbare Doppelheit des Wesens Gottes, spaltet ihn gewissermassen in Sohn und Vater. Sofern Christ gezeugt und geboren wird, lebt, leidet und stirbt, ist er Sohn, sofern er aber selbst sich zeugt, auch Vater, und so stellt er auf Erden erscheinend dem Sohn den Namen Vater, durch seinen Tod die zeitlichen Eigenschaften abstreifend dem Vater den Namen Sohn wieder zu, d. h. er giebt in dem einen Falle den Namen Vater für den Namen Sohn und umgekehrt den Namen Sohn wieder für den Namen Vater auf. Wozu ist aber *in patribus* und *in filiis* zugesetzt? 'Ex utrisque in patribus Christus'. Von Abraham und David aus tritt Christus unter die Väter und bereitet sein Erscheinen vor; 'in his quorum genus posuit (Matthaeus), Christus operatur a principio'. Vom Vater zum Sohn zeugt er sich durch die Geschlechter fort — freilich ohne in den Gezeugten als Gott hervorzutreten — bis er am Ende der Reihe als Christus erscheint. Dies ist die göttliche *dispositio*, der göttliche *ordo*. So erscheint Christus gewissermassen von oben gesehen als *pater in patribus*, von unten als *filius in filiis*.

In noch höherem Masse als bei Matthaeus musste der Monarchianer seine Vorstellung von der in Christus sich vollendenden Selbstzeugung Gottes in der auf Adam und Gott selbst zurückgeführten Ahnenreihe des Lucas bestätigt zu finden glauben.

'Cui ideo post baptismum filii Dei a perfectione generationis in Christo inpletae et repetendae a principio nativitatis hu-

manae potestas permissa est, ut requirentibus demonstraret in quo adprehendens erat, per Nathan filium introitu recurrentis in Deum generationis admisso indispartibilis Dei, praedicans in hominibus Christum suum perfecti opus hominis redire in se per filium facere, qui per David patrem venientibus iter praebebat in Christo'.

Nur durch Würdigung des streng monarchianischen Standpunktes des Verfassers lassen die Schwierigkeiten dieses verwickelten Satzes, soweit sie überhaupt zu überwinden sind, sich lösen. Kein Zweifel scheint mir möglich, dass der Genitiv *indispartibilis Dei* mit *generationis* zu verbinden ist, wovon Wordsworth ihn durch Interpunktion ausdrücklich trennt. Die Geschlechtertafel bei Lucas ist, nach der Meinung des Prologs, nichts anderes als die Darstellung der Zeugung des einen und unteilbaren, als Christus erscheinenden Gottes. Der ganze Process ist ein Kreislauf, der mit der Geburt Adams anhebt und mit der Geburt Christi zu seinem Anfang zurückkehrt, da dieser nichts anderes als Gott selber ist. Da aber Christus aus Davids Samen hervorgehen musste, so ist durch Nathan, der von Davids Söhnen als Stammvater der Ahnen Christi auserkoren wurde, sein Erscheinen ermöglicht worden ('introitu generationis admisso'). Er eröffnete als Davids Sohn seinen Nachkommen den Weg, der zu dem Messias führte. Hierbei schwebt nun aber das überlieferte *faceret* völlig in der Luft. Die schwerfälligen Konstruktionen in diesen Prologen haben die Schreiber wiederholt zu einer Vertauschung der Modi verführt. In dem Prolog zu Mt ist zweimal ein Schwanken zwischen dem Verbum finitum und dem Participium angemerkt worden (S. 5 Z. 12 und Z. 20); zum Schluss des Prologs zu Mc (S. 10 Z. 14) lesen sehr viele Handschriften *sciret* statt *scire et*, und wenn dies als ein naheliegender Schreibfehler erscheinen wird, so macht doch andererseits die dort vorhandene Schwierigkeit, das Verbum regens zu erkennen, es wahrscheinlich, dass die Änderung in den meisten Fällen nicht ohne Bewusstsein der Schreibenden erfolgt sei. So würde es eben nicht zu verwundern sein, wenn die Schreiber auch in dem vorliegenden Satze die Übersicht über die verwickelten Beziehungen der Satztheile verloren und sie durch eine Änderung erst recht verwirrt hätten. Daher scheint es mir nicht zu kühn zu sein, auch ohne handschriftliche Unterstützung den

Infinitiv herzustellen. Denn ich sehe nicht, wie man auf leichtere Weise die Beziehung des Verbums ermöglichen könnte. Ein Fortschritt innerhalb des Satzes wird dadurch nicht herbeigeführt. Aber daran ist die Unfähigkeit des Autors schuld, der mit dem Gedanken nicht minder wie mit dem Ausdruck ringt. So kommen wir etwa zu folgender Übersetzung: 'damit der Evangelist den Forschenden zeigte, worin seine Erkenntnis ruhe, indem er nämlich verkündete, dass dadurch, dass durch Nathan, den Sohn, das Eintreten der in Gott zurücklaufenden Zeugung des unteilbaren Gottes ermöglicht wurde, Christus das eigene Werk des vollkommenen Menschen unter den Menschen in sich durch den Sohn zurückkehren lasse, der durch David den Vater den Kommenden den Weg eröffnete in Christus'. — Lassen wir die Worte *ut — adprehendens erat* einstweilen auf sich beruhen, so bleibt noch die nicht minder verschrobene erste Hälfte des Satzes zu erledigen. Hier sind *perfectio generationis in Christo inpletae* und *principium nativitatis humanae* augenscheinliche Gegensätze. Aber welche Verbindung der Grammatik und des Sinnes besteht zwischen beiden? Der Ausdruck *perfectio* begegnet mit dem Attribut *Dei in carnem venturi* kurz zuvor (S. 8 Z. 9). Dieser Ausdruck hat den Schreibern die grösste Schwierigkeit bereitet. Man nahm Anstoss an dem blossen *Dei* und bestimmte es näher durch *Christi*; man vermisste ebenso die Hervorhebung der menschlichen Natur Christi und setzte auf gut Glück *humanitas* zu, ohne auch nur den Versuch zu machen, es organisch mit dem Satz zu verbinden; man fand endlich den Ausdruck *perfectio* unverständlich und setzte dafür *prophetatione*. Der Verfasser des Prologs hat hier seine Auffassung von der Geburtsgeschichte des Herrn bei Lucas, insbesondere von Lc 1, 35, auf das kürzeste angedeutet. Die Monarchianer interpretierten, wie wir aus Tertullian erfahren, diese Stelle so, dass sie geradezu sagten, die *ὁὐναμις θεοῦ*, die sie mit Gott selbst identifizierten¹⁾, werde in der Geburt zu Fleisch ver-

1) Adv. Prax. c. 26: '*Spiritus Dei superveniet in te et virtus altissimi obumbrabit te; propterea quod nascetur ex te sanctum vocabitur filius Dei. Volent quidem et hic argumentari . . Nempе, inquiunt, spiritus Dei Deus est*'. — Die Ausgaben haben '*filius Dei Deus est*'; das ist ganz unsinnig. Das Richtige wird durch den Zusammenhang hinlänglich deutlich gemacht. Denn Tertullian argumentiert gegen jenen Einwurf so: '*Quem verebatur*

wandelt.¹⁾ Es ist gewiss an unserer Stelle *in carnem* zu lesen und zu verstehen: die Vollkommenheit des zu Fleisch werdenden Gottes.²⁾ Das also ist die *perfectio generationis in Christo inpletæ*. Mit dieser beginnt der Evangelist. Nach der Erzählung der Taufe des Herrn stellt er aber dann die andere Seite der *generatio in Christo inpletæ* dar. Ich verstehe daher den Prolog so: Lucas hat die Zeugung, d. h. die Fleischwerdung Gottes von ihrem Endpunkt, Christus, aus auf ihren Anfangspunkt, Adam, zurückgeführt. Während Matthæus von Abraham zu Christus aufsteigt, geht Lucas umgekehrt von Christus über Abraham auf Adam zurück. 'Desswegen wurde Lucas befähigt, nach der [Erzählung von der] Taufe des Sohnes Gottes, von der Vollkommenheit der in Christus erfüllten Zeugung aus[gehend], sie auch auf den Anfang der menschlichen Geburt zurückzuführen'. Auch diese Erklärung hebt freilich die Mängel und Härten der Diktion nicht auf. Lästig und fast unerträglich ist die doppelte Anwendung der Praeposition *a* zum Ausdruck zweier entgegengesetzter Anschauungen. Lästig ist es ferner, dass man entweder *generationis* doppelt denken, nämlich sowohl als Attribut zu *perfectione* wie als Bestimmungswort zu *repetendæ*, oder *nativitatis humanae* auf *principio* beziehen und zugleich mit *repetendæ* verbinden muss. Beides kommt einigermaßen auf dasselbe hinaus, aber mir scheint, das erste ist vorzuziehen, weil dann der

(sc. evangelista), ut non aperte pronuntiaret: *Deus superveniet* .. Dicens autem *spiritus Dei* .. portionem totius intellegi voluit.'

1) Ibid. c. 27: 'Ecce, inquit, ab angelo praedicatum est: *Propterea quod nascetur sanctum vocabitur filius Dei*. Caro utique nata est, caro itaque erit filius Dei. — Immo de spiritu Dei dictum est ... Caro autem Deus non est, ut de illa dictum sit: *Quod nascetur sanctum, vocabitur filius Dei*.' Diese Beweisführung wird damit abgeschlossen, dass das Wort im Fleisch geboren sei: 'Igitur sermo in carne.' Dann wird die Sache von einer neuen Seite angefasst: 'Num et de hoc quaerendum, quomodo sermo caro sit factus? utrumne quasi transfiguratus in carnem an indutus carnem?' Die Antwort versteht sich von selbst; ihre Spitze richtet sich natürlich, auch wenn es nicht ausdrücklich ausgesprochen ist, gegen die Monarchianer. — Auch hier sind die Ausgaben durch hässliche Fehler verunstaltet; *utique* und *itaque* sind miteinander vertauscht, indem jenes an zweiter, dieses an erster Stelle steht, statt *num* liest man *dum*. Die Verbesserung liegt so auf der Hand, dass darüber kein Wort zu verlieren ist.

2) Cf. Tert. adv. Hermog. c. 34: *in nihilum perventura*. c. 39: *in partes venire*. c. 40: *venit in deformationem*.

Gegensatz von Christus und Adam zum Ausdruck kommt. *Et* kann natürlich nicht als Verbindungspartikel, sondern nur im Sinne der Hinzufügung gleich *quoque* verstanden werden. Dies rechtfertigt sich aus dem Zusammenhange. Denn im Vorhergehenden ist ausgeführt worden, dass der erste Grund zur Abfassung seines Evangeliums für Lucas gewesen sei, den gläubigen Griechen die Fleischwerdung Gottes zu offenbaren, und weil sein Evangelium zur Vervollständigung der andern diene, so sei ihm dann auch gestattet worden, die Zeugung Christi auf ihren ersten Ursprung zurückzuführen.

Durch die Verkündigung aber, dass Christi Geburt die Geburt Gottes aus Gott, Christ Gott selber sei, beweist der Evangelist, auf welchem Grunde seine Erkenntnis ruht, nämlich auf Christus selbst: 'Cui ideo . . . potestas permissa est, ut requirentibus demonstraret, in quo adprehendens erat'. Christus selbst also ist es, der die Erkenntnis giebt, dass Gott und Christ eins sind. Und wie der Evangelist diese Erkenntnis besitzt und verkündet, so ist sie auch das Ziel und der Lohn, den der Leser in der Lektüre des Evangeliums suchen soll und finden kann. Die Sehnsucht nach Gott ist es, die den rechten Leser zum Evangelium zieht, der Prolog zeigt den Weg, der zu ihrer Befriedigung führt, aber durch eigene Arbeit muss der Leser sie sich verschaffen: 'Quod legentibus ac requirentibus Deum etsi per singula expediri a nobis utile fuerat, scientes tamen quod operantem agricolam oporteat de fructibus suis edere, vitavimus publicam curiositatem, ne non tam volentibus Deum videremur quam fastidientibus prodidisse'.

Diese Gedanken berühren sich aufs engste mit dem Schluss des Prologes zu Mt. Auch dieser läuft darauf hinaus, dass die Summe der evangelischen Verkündigung die Identität Gottes und Christi sei. Wer sich nach Gott sehnt, findet ihn im Evangelium. Das Walten des wirkenden Gottes soll der Leser zu begreifen suchen und Gottes Liebe darin erkennen, dass dieser selbst im Fleische geboren wurde: 'In quo euangelio utile est desiderantibus Deum sic prima vel media vel perfecta cognoscere, ut . . . dilectionem Dei in carne nascentis per universa legentes intellegant atque id in eo, in quo adprehensi sunt et adprehendere expetunt, recognoscant. Nobis enim hoc in studio argu-

menti fuit . . . operantis Dei intellegendam diligenter esse dispositionem quaerentibus non tacere'.

Die Bedeutung des Evangeliums Marci besteht nach dem Prologe darin, dass es sofort mit der Taufe beginnt. Wenn der Evangelist die Geburtsgeschichte des Herrn übergeht, so will er damit keineswegs der Glaubwürdigkeit der thatsächlichen Geschichte Abbruch thun. Indem er aber der evangelischen Verkündigung den Abschluss giebt, dadurch, dass er ihre wesentlichen Momente in gedrängter Kürze zusammenfasst, erwirbt er sich doch insofern ein Verdienst vor den andern Evangelisten, als er den Hauptnachdruck auf das göttliche Wort legt, durch das der Leib des Herrn beseelt wurde. Dies Wort kann kein anderes sein als das der göttlichen Stimme in der Taufe. Wenn es heisst, dass dieses Wort dem Leser bei Mt und Lc verloren gegangen sei (*'verbum vocis quod in consonantibus perdiderat'*), die doch den Vorgang genau übereinstimmend mit Mt erzählen, so kann damit nur gemeint sein, dass die Bedeutung des Wortes bei diesen unter dem Eindruck der voraufgegangenen Erzählung nicht genügend hervortrete. Indem nun Marcus dieses eindringlich hervorhebt, vermittelt er dem Leser die Erkenntnis, dass der Herr im Fleische begonnen habe und mit diesem Fleische nur dem [in der Taufe] kommenden Gotte eine Wohnstätte bereitet worden sei. So unterscheidet der Prolog zwischen der Person Christi vor und nach der Taufe: erst nach der Taufe ist der Gott fertig; was aber bei der Geburt auf die Welt gekommen, ist blosses Fleisch.

Dass die Monarchianer in Christus zwischen Fleisch und Geist schieden, indem sie jenes den Sohn, diesen den Vater nannten ¹⁾, und dass nach ihrer Meinung lediglich Fleisch geboren sei, überliefert Tertullian. Sie nahmen, wie wir oben sahen (S. 28), an, dass Gott selbst voll und ganz in die Jungfrau eingegangen und wieder aus ihr geboren sei. Da er aber als Fleisch geboren sei, so sei eine Verwandlung des Geistes in Fleisch vorgegangen. Hierbei bleibt es durchaus unklar, wann

1) Adv. Prax. c. 27: *'Undique obducti distinctione patris et filii . . . aliter eam ad suam nihilominus sententiam interpretari conantur, ut aequae in una persona utrumque distinguant, patrem et filium, dicentes filium carnem esse, id est hominem, id est Iesum, patrem autem spiritum, id est Deum, id est Christum.'*

und wie in diesem Fleische der Geist wieder zur Geltung gekommen sei, und nach der Darstellung Tertullians hat es den Anschein, als sei hier eine schlimme Lücke in dem monarchianischen System. Aber Tertullian übt offenbar Advokatenkünste, um seine Gegner ins Unrecht zu setzen und in Widersprüche zu verwickeln, als behaupteten sie auf Grund derselben Stelle, Lc 1, 35, zugleich die Einheit und Zweiheit Gottes und Christi¹⁾. Denn da er in demselben Zusammenhang, in welchem er ihnen die Teilung vorwirft, nachweist, dass sie einen *status confusus* in Christus annehmen — nicht, wie er selber will, einen *status coniunctus* — also eine Mischung aus Geist und Fleisch, bei der ein drittes Wesen entstanden wäre, in dem nicht Gott und Mensch verbunden sei, sondern das weder das eine noch das andere sei²⁾, so ist es klar, dass die Unterscheidung von Sohn und Vater für die Monarchianer nur eine dialektische Bedeutung hatte und, vergleichungsweise zu sprechen, etwa den Wert von Hülfslinien, durch die sie nur die völlige Congruenz von Gott und Christus klar machen wollten. Ihnen war die Erscheinung Christi auf Erden lediglich nur ein anderer Zustand der Gottheit, und es kann nicht bezweifelt werden, dass sie alle Bedingungen dafür sofort durch die Geburt erfüllt sahen, denn keine Spur deutet bei Tertullian darauf hin, als meinten sie etwa, dass erst durch die Taufe Christus Gott werde. Eben dies aber ist offenbar die Meinung unseres Prologs und mit einem grösseren Schein des Rechtes als Tertullian auf Praxeas und Genossen könnte man auf ihn den Vorwurf anwenden: 'Talem monarchiam apud Valentinum fortasse didicerunt, duos facere Iesum et Christum' (adv. Prax. c. 27), denn an ihn klingt in der That der Gebrauch, der hier von der Erzählung der Jordantaufe gemacht ist, an: 'Qui a Valentino sunt, Iesum quidem qui sit ex dispositione ipsum esse qui per Mariam transierit, in quem illum de

1) Adv. Prax. c. 27. 'Qui unum eundemque contendunt patrem et filium, iam incipiunt dividere illos potius quam unare.'

2) Ibid. 'Si enim sermo ex transfiguratione et demutatione substantiae caro factus est, una iam erit substantia Iesus ex duabus, ex carne et spiritu, mixtura quaedam, ut electrum ex auro et argento, et incipit nec aurum esse, id est spiritus, neque argentum, id est caro . . . Neque ergo Deus erit Iesus . . . neque caro, id est homo . . . Ita ex utroque neutrum est; aliud longe tertium est quam utrumque.'

superiori salvatorem descendisse, quem et Christum dici' (Irenaeus, III, 16, 1).

Wir haben daher zu konstatieren, dass uns in dem Prologe zu Mc eine Anschauung begegnet, die sich mit der der beiden anderen vorher besprochenen Prologe nicht ohne weiteres deckt und auch dem ausgebildeten Monarchianismus zur Zeit Tertullians nicht entspricht. Weit mehr aber als an Valentin erinnert diese Anschauung an andere Gnostiker, über die Irenaeus an demselben Orte berichtet. Denn von den Vertretern dreier verschiedener Anschauungen spricht Irenaeus, von denen er die beiden ersten unbenannt lässt und nur die dritte bestimmt als Valentinianer bezeichnet ('sunt qui dicunt — alii vero — qui autem a Valentino sunt'). Die zweite Klasse freilich streift er nur und seine Bemerkung über sie ist so wenig geeignet, eine besondere Sekte zu charakterisieren, dass man sieht, dass er nur einen Gegensatz zu dem Vorhergehenden beabsichtigt und dabei an einen weiteren Kreis von Gnostikern denkt. Anders die erste Klasse, die er ausführlicher bespricht. Was wir aber über diese erfahren, ist, wie gesagt, unserem Prologe nah verwandt. Wenn in diesem das Fleisch *habitaculum advenientis Dei* genannt wird, so sagten jene Leute *Iesum receptaculum Christi fuisse, in quem desuper quasi columbam descendisse Christum*. Ganz monarchianisch aber klingt ihre Lehre von den Begriffen Jesus, Christus, Gott: 'Esse quidem filium Iesum, patrem vero Christum, et Christum patrem Deum'. Denn *Christum patrem* und nicht *Christi patrem* glaube ich lesen zu müssen. Wenn Jesus der Sohn, Christus der Vater genannt wird, so werden damit Jesus und Christus als zwei auf sich beschränkte correlative Begriffe ins Auge gefasst und Sohn und Vater in dem ausschliesslichen und eminenten Sinne gebraucht, in welchem man darunter die beiden höchsten Wesen zu verstehen pflegte. Dieses Begriffsverhältnis wird gestört, sobald die Reihe fortgesetzt wird: Christi Vater ist Gott, und damit plötzlich das Wort Vater in einem anderen Sinne, als ein beliebig bestimmbarer Begriff, gebraucht wird. Der Ausdrucksweise *Christi patrem Deum* würde im Vorhergehenden nur *Iesu patrem Christum* entsprochen haben. Es kann also nicht die Einführung eines dritten verschiedenen Begriffes beabsichtigt sein, sondern Christus der Vater soll näher bestimmt werden als Gott.

Eben darin aber, dass sie das Verhältnis von Jesus zu Christus als das des *pater* zum *filius* fassen, unterscheiden sich diese Gnostiker wesentlich von den gleich darauf behandelten Valentinianern, die gleichfalls Jesus als das *receptaculum Christi* bezeichnen, aber durch die Vereinigung beider keineswegs ein solches Verhältnis begründet sehen, sondern beide vom Vater unterscheiden ¹⁾. Es müssen aber die erstgenannten Gnostiker der allgemeinen Kirche näher gestanden haben als andere, denn aus dem oben bereits geltend gemachten Gegensatze (*'alii vero putative eum passum [dicunt]'*) geht hervor, dass sie die Wirklichkeit der fleischlichen Erscheinung des Herrn nicht bezweifelt haben. Mit einem gut katholischen Argumente wird auch der gnostische Satz *'et cum indicasset innominabilem patrem incomprehensibiliter et invisibiliter intrasse in pleroma'* begründet: *'Non enim solum ab hominibus, sed ne ab his quidem quae in caelo sunt potestatibus et virtutibus apprehensum eum'*; denn offenbar beruht diese Begründung auf der Deutung von Ps. 23 (24), 8, ebenso wie bei Justin, dial. c. Tryph. c. 36: *Ἐπειδὴ γὰρ οἱ ἐν οὐρανῷ ἄρχοντες ἐώρων αἰδιῶ καὶ ἄτιμον τὸ εἶδος καὶ ἄδοξον ἔχοντα αὐτόν, οὐ γνωρίζοντες αὐτόν, ἐπνυθάνοντο· τίς ἐστὶν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης;*

Diesen Gnostikern also steht offenbar unser Prolog näher als dem durchgebildeten Monarchianismus. Mit diesem älteren

1) Auch an dieser Stelle ist die Überlieferung nicht in Ordnung. Gelesen wird: *'Participasse [illum de superiori salvatorem] cum eo qui esset ex dispositione de sua virtute et de suo nomine, ut mors per hunc evacuaretur, cognosceretur autem pater per eum salvatorem quidem qui desuper descendisset, quem et ipsum receptaculum Christi et universae plenitudinis esse dicunt, lingua quidem unum Christum Iesum confitentes, divisi vero sententia.'* Ich denke, es muss heissen: *'.. ut mors per hunc quidem evacuaretur, quem et ipsum receptaculum Christi et universae plenitudinis esse dicunt, cognosceretur autem pater per eum salvatorem, qui desuper descendisset, lingua quidem unum Christum Iesum confitentes, divisum vero sententia.'* Das Participium *confitentes* nimmt das regierende Subjekt an der Spitze *Qui a Valentino sunt* wieder auf. Die Übereinstimmung dieser Stelle mit I, 15, 3 hat schon Grabe bemerkt und daher vorgeschlagen dort zu lesen *καθεῖλε μὲν τὸν θάνατον ὁ ἐκ τῆς οἰκονομίας, σωτήρ, ἐγνώρισε δὲ τὸν πατέρα Χριστός*, statt des überlieferten *Χριστόν*. Dazu nötigt aber nicht nur der Vergleich mit der späteren Stelle, sondern auch der Zusammenhang am ersten Orte selbst.

Standpunkt aber steht in Übereinstimmung eine kaum verhüllte Polemik gegen das Evangelium Iohannis.

Die eben behandelte Stelle 'sed corpus Domini — inveniret' ist nur die positive Ergänzung zu dem Vorhergehenden: 'ut praedicans praedestinatum Iohannem filium Zachariae in voce angeli adnuntiantis, non emissum solum verbum caro factum . . . ostenderet'. Aber die Worte sind nicht so überliefert, sondern die Negation ist mit solum verbunden ('emissum non solum'), und Wordsworth wie Dobschütz verbinden *emissum* mit *Iohannem*. Hierfür scheint auf den ersten Blick die Prophetenstelle selbst, auf die sich der Prolog bezieht, zu sprechen: 'Ecce mitto angelum meum ante faciem tuam'. Aber bei näherer Betrachtung verschwindet der Anschein dieser Möglichkeit. Der Nachdruck der Stelle liegt auf *praedestinatum*: Marcus verkündet die Praedestination des Täufers dadurch, dass er den Engel und den Prediger in der Wüste in der Prophetenstelle auf ihn bezieht. Die *vox angeli adnuntiantis* ist gleich der *vox clamantis [angeli] in deserto*. Dieser Rufer in der Wüste ist das Vorbild des Johannes, und diese Erwählung des Levitensohnes ergibt dem Verfasser die erwünschte Parallele zwischen dem Täufer und dem Evangelisten. Bei dieser Fassung wäre das schleppende *emissum* äusserst lästig und nichtssagend und würde den Eindruck des *praedestinatum* nur abschwächen, das dann mit seinen Bestimmungen sich diesem unterordnen müsste. Streng genommen aber würde auch das Participium auf *angeli* zu beziehen gewesen sein (*emissi*), wenn anders der Satz dem Evangelium genau entsprechen sollte. Ganz unbegreiflich aber wäre, was doch bei der bestrittenen Verbindung von *emissum* herauskommen würde, wie der Verfasser dazu gekommen sein sollte, Marcus den Satz des Evangelium Iohannis 'das Wort ist Fleisch geworden' unterzuschieben, noch dazu wo er in eben diesem Zusammenhange erklärt, dass und warum Marcus von der *nativitas carnis* nichts berichte, und in dem Prologe zu Ioh besonders anmerkt, dass Johannes jenen Satz allein bezeuge. Es bleibt also nichts übrig als *emissum* auf *verbum* zu beziehen, und um den Gedanken zu gewinnen, auf den der ganze Zusammenhang hinweist, die Negation umzustellen. Die Negation konnte ihren Platz nur zu leicht vertauschen, wenn einmal das Verständnis der Stelle verloren gegangen war, und die Verbindung *non solum* zog dann

die Einschiegung eines *et* nach *sed* in vielen Handschriften nach sich. Dass aber diese Annahme richtig sei, wird endlich noch ganz besonders wahrscheinlich durch den Ausdruck *emissus* selbst, der ja abwechselnd mit *prolatus* bei Tertullian und in der Übersetzung des Irenaeus für das griechische *προβεβλημένος* gebraucht wird, den stehenden Ausdruck für die Geburt des Logos. So würde denn an unserer Stelle auf das Marcusevangelium ein Protest gegen die Logoslehre gegründet und ausgesprochen sein, dass Marcus nicht wie Johannes lehre, dass ein blosses ausgesprochenes Wort Fleisch geworden sei und eine selbständige Praeexistenz gehabt habe, sondern dass der Anfang des Herrn Fleisch gewesen sei und dass mit diesem Fleische sich das göttliche Wesen selbst hinterher vollständig verbunden habe.

Dass die Monarchianer mit besonderer Schärfe und im Bewusstsein der rechten Lehre gegen die verdächtige Theorie von der *προβολή* zu Felde zogen, geht aus der Streitschrift Tertullians gegen Praxeas deutlich hervor¹⁾. Tertullian tritt trotz dem üblen Anklang des Wortes an gnostische Vorstellungen energisch dafür in die Schranken²⁾.

Die *προβολή*, die eigentliche Geburt des Logos, findet in dem Augenblicke statt, wo Gott das erste Wort ausspricht³⁾. Seit diesem Augenblicke steht der Logos neben Gott, ein von ihm unterschiedenes, anderes, aber nicht verschiedenes, getrenntes Wesen⁴⁾. Auf diesen als *sonus* und *vox* erschienenen *sermo* wandten die Monarchianer nicht ohne Grund die stoisch-grammatische Definition der *φωνή* an⁵⁾ und lösten so spottend die

1) C. 8. 'Hic si qui putaverit me *προβολήν* aliquam introducere, id est prolationem rei alterius ex altera, quod facit Valentinus, ... primo quidem dicam tibi: non ideo non utatur et veritas vocabulo isto ... quia et haeresis utitur'.

2) C. 8. 'Prolatus est sermo Dei an non? Hic mecum gradum fige'.

3) C. 7. 'Tunc Sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et vocem, cum dicit Deus: *fiat lux*. Haec est nativitas perfecta Sermonis, dum ex Deo procedit'.

4) C. 9. 'Non diversitate alius filius a patre sed distributione, nec divisione alius sed distinctione'.

5) C. 7. 'Quid est enim, dices, sermo nisi vox et sonus oris et, sicut grammatici tradunt, aer offensus, intellegibilis auditu, ceterum vacuum nescio quid et inane et incorporale?' Cf. Laertius Diogenes VII. § 55.

vorgebliche Persönlichkeit des Logos in leere Luft auf. Damit warfen sie die ganze künstliche Interpretation, die überall im A. T. den Logos sichtbar handeln und wirken sah, über Bord¹⁾ und proklamierten einen Gott als Schöpfer, Herrscher und Erlöser der Welt²⁾.

Es ist begreiflich, dass dies Resultat den *simplices* und *idiotae* einleuchtend und erwünscht war und dass die Logoslehre ihnen trotz aller Künste ihrer Verteidiger als eine Theologie der Mehrgötterei erschien³⁾. Freilich, der Weg, auf dem das Resultat erreicht wurde, war genau so schwierig und verschlungen wie das Raisonnement der Gegner, aber der gequälte Menschenverstand setzte sich über die wissenschaftliche Beweisführung hinweg und begrüßte die Predigt von der unbedingten Einheit Gottes als eine Erlösung von dem unfassbaren Widerspruche, der ihm zumutete, zwei gleich eins zu setzen⁴⁾.

1) C. 16. 'Ipsum credunt patrem et visum et congressum et operatum'.

2) C. 20. 'Nihil aliud tenent quam: *Ego Deus et alius praeter me non est*'. Philos. IX, 10: 'Ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν Θεὸν εἶναι πάντων δημιουργὸν καὶ πατέρα, εὐδοκήσαντα δὲ πεφηνέναι τοῖς ἀρχῇθεν δικαίοις.

3) Tert. adv. Prax. c. 3. 'Simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, . . expavescunt ad *οἰκονομίαν* . . . Duos et tres iam iactitant a nobis praedicari, se vero unius Dei cultores praesumunt'. C. 9. 'Ecce dico alium esse patrem et alium filium et alium spiritum. Male accipit idiotae quisque aut perversus hoc dictum'. — Hippolytus contra Noetum, ed. Lagarde (Hippolyti quae feruntur) p. 52: *Τὶ οὖν, φήσκειν ἄν τις, δύο λέγεις θεούς;* Philosoph. IX, 11: *Ὅρειδίζοντα εἰπεῖν [Κάλλιστον]. Δίθροοι ἐστε.*

4) Wie volkstümlich und tiefgewurzelt der naive Monarchianismus ist, zeigen in überraschender Weise Märchen und Schwänke, die sich um die Person des h. Petrus als des Himmelspförtners gelagert haben. Man vergleiche Reinhold Köhler, Aufsätze über Märchen und Volkslieder, hg. von J. Bolte und E. Schmidt, 1894. In diesen ist die Vorstellung von einer zweiten Person neben Gott völlig eliminiert. Da wird z. B. in einem mittelalterlichen französischen Gedichte ein Bauer, der von Petrus, Thomas und Paulus vergeblich von der Himmelspforte abgewiesen ist, endlich von Gottvater selbst zur Rede gestellt. Der Bauer erwidert, er habe dasselbe Recht auf den Himmel wie die drei Apostel. 'Denn', sagt er zu Gott, 'ich habe Euch weder verleugnet noch an Euch nicht geglaubt, noch ist durch mich jemand getötet worden'. Auch beruft er sich darauf, dass er Gottes Leib würdig empfangen habe (S. 52). In einer deutschen Version der Geschichte ist es ein Müller, der unberechtigter Weise in den Himmel eindringen will. Hier schickt Gott, nachdem verschiedene Heilige es vergeblich versucht haben, endlich seine Mutter, um ihn hinauszuweisen (S. 53). Am deutlichsten ist

Unser Prolog begnügt sich aber nicht mit der Verwerfung der Logoslehre, sondern enthält auch eine zwar etwas versteckte, aber doch bei näherem Zusehen nicht zu verkennende Ablehnung des Evangelium Iohannis überhaupt. Wenn es heisst: 'nativitatem carnis in prioribus viderat', so können mit den *priores* nur Mt und Lc gemeint sein, die ja allein die Geburtsgeschichte haben. Sie sind die *consonantes* (S. 10 Z. 2), ein Ausdruck, der ersichtlich eine Spitze gegen das Evangelium Iohannis enthält. Dass aber Matthaeus und Lucas die Vorgänger des Marcus seien, eine Ansicht, die auch Clemens von Alexandria in den Hypotyposeis vertrat, steht in direktem Widerspruch zu dem Prologe zu Lc, wo ja ausdrücklich bemerkt wird, dass Matthaeus und Marcus vor Lucas geschrieben hätten. Dagegen scheint diesem Prologe also die evangelische Erzählung durch Matthaeus und Lucas abgeschlossen; Marcus tritt in ein fertiges Werk ein ('perfecti euangelii opus intrans') und seine Bedeutung liegt lediglich darin, dass er durch knappe Zusammenfassung und bedeutungsvolle Hervorhebung des einzelnen unserem Verständnisse zu Hilfe kommt. Damit giebt er dem ganzen Werk den Abschluss ('ut instituens nos ad intellegendum singula in brevi conpingens nec auctoritatem factae rei demeret et perficiendo operi plenitudinem non negaret'). Dieses Werk aber erscheint dem Verfasser des Prologs nicht nach irgend einer Seite der Ergänzung bedürftig, etwa in dem Sinne, wie die Anhänger des Evangelium Iohannis behaupteten, dass dieses eine Lücke in dem Berichte der anderen Evangelien ausfülle, dadurch, dass es die von jenen übergangene Zeit zwischen der Versuchung des Herrn und der Gefangensetzung des Täufers berücksichtige¹⁾. Ganz deutlich also wird auf Mt Lc Mc die evangelische Autorität beschränkt.

eine Erzählung aus 'A hundred merry tales', einer zu Shakespeares Zeiten sehr beliebten Sammlung, die so beginnt: 'Ich finde in alten Geschichten geschrieben, dass Gott St. Peter zum Pförtner des Himmels machte, und dass er infolge seiner Gütigkeit bald nach seiner Passion manche Leute in das Himmelreich kommen liess, die es wenig verdienten' (S. 56). Wenn das Märchen von dem Reichen und dem Armen anfängt: 'In alten Zeiten als der liebe Gott noch selbst auf Erden wandelte', oder wenn in einem andern Märchen ein Schmied unsern Herrgott und St. Peter beherbergt, so liegt offenbar die Vorstellung zugrunde, dass der auf Erden wandelnde Christus Gott selbst in eigener Person war.

1) Cf. Epiphanius adv. haereses, LI, c. 21: Ἰωάννης ὁ εὐαγγελιστὴς

Während die Prologe zu den Synoptikern sich bemühen anzudeuten, wie jeder Evangelist in besonderer Weise die monarchianische Idee zum Ausdruck bringe, weiss dagegen der Prolog zu Ioh von der tieferen Bedeutung dieses Evangeliums nur wenig zu sagen. Er stellt fest, dass Johannes allein bezeuge, dass das Wort Fleisch geworden und das Licht von der Finsternis nicht begriffen sei; er erklärt, welche Bedeutung das Wunder auf der Hochzeit für den Evangelisten wie auch im allgemeinen habe, das ist alles. Weder von der inneren noch von der äusseren Veranlassung des Evangeliums ein Wort. Es wird zwar nicht verdächtigt, es wird ihm sogar ein hervorragender Platz im Kanon zuerkannt. Warum? nicht etwa wegen der hervorragenden Bedeutung des Evangeliums, sondern wegen der Jungfräulichkeit seines Verfassers ('Qui etsi post omnes euangelium scripsisse dicitur, tamen dispositione canonis ordinati post Mattheum ponitur, . . . et hoc virgini debebatur') — wobei denn freilich nicht bedacht wird, dass auch an Lucas die geschlechtliche Enthaltensamkeit gerühmt wird ('serviens Deo sine crimine . . . neque uxorem umquam habens neque filios'). Von der sonst so viel gepriesenen, die anderen Evangelisten hoch überragenden Erkenntnis des *θεολόγος* ist keine Rede. Dagegen zieht sich das Lob seiner Jungfräulichkeit durch den ganzen Prolog hindurch, und es scheint, als interessiere sich der Verfasser mehr um ihretwillen für das Evangelium als wegen seines Inhaltes.

Der streng monarchianische Standpunkt kommt auch in diesem Prologe zu seinem vollen Rechte. Christus ist Gott, der Gott schlechthin, daran wird nicht der mindeste Zweifel gelassen: Johannes ist einer der Schüler Gottes, Gott hat ihn erwählt, Gott an der Heirat ihn gehindert; Gott hat ihn vor den anderen geliebt, Gott hat ihm seine Mutter anvertraut; Gott hat das Wunder auf der Hochzeit zu Kana gethan ¹⁾.

πρὸ τοῦ παραδοθῆναι τὸν βαπτιστὴν Ἰωάννην σημαίνει τὸν κύριον μετὰ τὰς ἡμέρας τοῦ πειρασμοῦ πρὸς αὐτὸν ἐληλυθῆναι . . . οὐκ ἔγνωσαν δὲ ὅτι οἱ ἄλλοι τρεῖς εὐαγγελισταὶ τὸν χρόνον τὸν μετὰ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην διηγοῦνται, ἀκριβῶς λέγοντες· 'ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς u. s. w.' (Mt. 4, 12. 13).

1) Die Schreiber haben vielfach an dieser Bezeichnung Anstoss genommen und sie in *Dominus* geändert. Richtig urteilt darüber Dobschütz, S. 78.

Darin wie in anderen Dingen stimmt dieser Prolog mit den übrigen, obwohl in keinem die Voraussetzung so selbstverständlich und so ausgemacht erscheint wie eben in diesem. Aber in allen hat der Verfasser, als wolle er das α und ω seiner Lehre recht eindringlich machen, Gott an den Anfang und das Ende gesetzt:

Mattheus cuius vocatio ad Deum — Iohannes unus ex discipulis Dei, Lucas serviens Deo — Marcus euangelista Dei (Mt) Dei intellegendam dispositionem — (Ioh) Deo magisterii doctrina servetur — (Lc) volentibus Deum prodidisse — (Mc) qui incrementum praestat, Deus est.

Hält man die grosse Übereinstimmung in der Färbung und der Anlage der Prologe sich gegenwärtig, so wird man trotz den nachgewiesenen Widersprüchen nicht daran irre werden, dass sie sämtlich in einheitlicher Absicht von einem Verfasser entworfen sind. Aber diese Widersprüche fordern eine Erklärung. Ich wüsste nicht, worin anders man diese finden wollte, als darin, dass der Verfasser bei den verschiedenen Evangelien von verschiedenen Quellen abhängig gewesen sei, die er gewiss nicht der Mann war, gehörig miteinander auszugleichen. Wo es galt, nicht ein System der Lehre darzustellen, sondern aus dem Charakter des einzelnen Evangeliums sie nachzuweisen, konnten leicht auch in späterer Zeit verschiedene Anschauungen nebeneinander hervortreten, in denen die Entwicklung der Lehre sich widerspiegelt. Eben hierdurch scheinen mir die Prologe für die Auffassung des Monarchianismus bedeutungsvoll zu sein und doch nur zu bestätigen, was an und für sich wahrscheinlich war: die ursprüngliche Feindschaft der Monarchianer gegen das Evangelium Iohannis, seine allmähliche Anerkennung, die doch von irgend welchem Enthusiasmus immer weit entfernt blieb. Daher werden aus diesem Evangelium immer wieder die meisten und stärksten Beweise gegen die Monarchianer herbeigeholt, auch als sie längst gelernt hatten, es zu ihren Gunsten umzudeuten, und ihm eines ihrer Hauptargumente entnahmen¹⁾. Wie sie sich

1) Tert. adv. Prax. c. 20: 'Sicut in veteribus nihil aliud tenent quam: *Ego deus et alius praeter me non est*, ita in euangelio responsionem domini ad Philippum tuentur: *Ego et pater unum sumus et qui me viderit, videt et patrem et ego in patre et pater in me*'. — Cf. oben S. 6, 1.

dabei mit dem Logos abfanden, darüber geben uns freilich ihre Gegner keine genügende Auskunft, besonders Tertullian lässt uns in diesem Punkte ganz im Stich, aber es lässt sich doch darüber wohl etwas mehr erschliessen, als bisher geschehen.

Als die entscheidende Stelle wird Hippolytus adv. Noetum § 15 (Lagarde S. 53, 19) angeführt, wo den Monarchianern die Bemerkung in den Mund gelegt ist: Ἰωάννης μὲν γὰρ λέγει λόγον, ἀλλ' ἄλλως ἀλληγορεῖ. Hieraus schliesst man, die Monarchianer hätten den Logos für eine blosser Allegorie erklärt. Dass die Monarchianer eine allegorische Deutungsweise auf das N. Testament angewandt haben sollen, muss uns stutzig machen, denn nach allem, was wir sonst von ihnen wissen, müssten wir sie eher für Feinde allegorischer Interpretation halten, da sie doch im A. Testament wenigstens überall auf die einfache und natürliche Erklärung ausgingen. Noch mehr aber muss es in Erstaunen setzen, dass zur Bestreitung solcher Interpretation von Hippolyt selbst gerade eine Allegorie aus der Apokalypse herbeigeht, dieses Argument aber mit γὰρ eingeführt wird (οὕτως γὰρ . . . ἐν τῇ ἀποκαλύψει ἔφη), als wolle in Wirklichkeit Hippolyt seine Gegner nicht widerlegen, sondern ihnen zu Hilfe kommen. Indessen dieses Staunen löst sich, wenn wir erfahren, dass der Text bei Lagarde auf einem Fehler, sei es des ersten Herausgebers Fabricius, sei es Monfaucons, nach dessen Abschrift Fabricius den Text edierte, beruht. Die Handschrift, auf die dieser Text zurückgeht, Vat. 1431, fügt, wie mir Herr Dr. Hans Achelis in Göttingen mittheilt, nach ἀλληγορεῖ hinzu οὐκ ἄλλως ἀλληγορεῖ, ebenso der Ottobon. 384, den Herr Achelis mit Bestimmtheit, und der Barber. IV, 79, den er mit Wahrscheinlichkeit als eine Abschrift des Vat. bezeichnet. Die echte Lesart findet sich auch in der von Fabricius in dem ersten Bande seiner Ausgabe publicierten Übersetzung des Turrianus: 'Ioannes enim verbum quidem dicit, sed aliter per allegoriam interpretatur. Immo non aliter per allegoriam interpretatur'. (Hippolyti opera, ed. Fabricius, I p. 241).

Ehe wir aber in die Erklärung dieser Worte eintreten, scheint es angezeigt, etwas weiter auszuholen und den ganzen Zusammenhang der Stelle aufzufassen, um so mit grösserer Sicherheit den Standpunkt für die monarchianische Auffassung zu gewinnen.

Johannes, sagt Hippolytus, fasse das von den Propheten

Gesagte zusammen, und zeige, dass der durch diese verkündigte Logos das All geschaffen habe: ἀνακεφαλαιοῦται ὁ μακάριος Ἰωάννης τὰ διὰ τῶν προφητῶν εἰρημένα, δεικνὺς τοῦτον εἶναι τὸν λόγον, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο (Lagarde S. 52, Z. 3). Sodann wird auseinandergesetzt, wie in Ioh. 1, 1—3 die Lehre von der göttlichen οἰκονομία enthalten sei, und nachdem diese Auseinandersetzung mit folgenden Worten abgeschlossen ist: ταῦτα μὲν οὖν σημαίνουσιν αἱ γραφαί, ταύτην τὴν οἰκονομίαν παραδίδωσιν ἡμῖν καὶ ὁ μακάριος Ἰωάννης ἐν εὐαγγελίῳ μαρτυρῶν καὶ τοῦτον τὸν λόγον θεὸν ὁμολογεῖ οὕτως λέγων· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (S. 52, Z. 23—27), geht Hippolyt zu den Einwürfen der Gegner über: Εἰ δὲ οὖν ὁ λόγος πρὸς τὸν θεὸν θεὸς ὢν, τί οὖν φήσκειν ἂν τις δύο λέγεις θεούς; δύο μὲν οὐκ ἔρῳ θεούς ἀλλ' ἢ ἓνα, πρόσσωπα δὲ δύο, οἰκονομία δὲ τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος (S. 52, Z. 27—30). Ich habe die Stelle genau in der Interpunktion Lagardes angeführt; aber entspricht diese Interpunktion der Absicht Hippolyts? Der Vorwurf: δύο λέγεις θεούς ist der gewöhnliche Vorwurf, der von den Monarchianern gegen die Vertreter der Logoslehre geschleudert wurde; aber wodurch ist der Vorwurf hier begründet? Würde der hypothetische Vordersatz aus dem Sinne Hippolyts zu verstehen sein, so würde Hippolyt fingieren, seine Gegner erhöhen den Einwurf eben darum, weil er sich auf Ioh. 1, 1 berufe, und sie nähmen, fälschlich, an, es würden an dieser Stelle zwei Götter unterschieden, für ihn aber käme es nun darauf an, diese falsche Auffassung des Evangeliums zu widerlegen. Dann aber richtete sich der Angriff der Gegner eigentlich gar nicht gegen Hippolyt, sondern gegen das Evangelium selbst. Nun aber erkannten die Monarchianer, mit denen Hippolyt es zu thun hatte, — das ist ja ausser Frage, — das Evangelium Iohannis unumwunden an, Hippolyt aber streitet hier gar nicht sowohl für das Evangelium, wie für seine Meinung von dem Evangelium. Es ist also ein Streit um die Auffassung der Stelle, in welcher beide Parteien auseinandergehen. Darum ist es unmöglich, so zu interpretieren, wie oben geschehen, sondern es ist so zu verstehen: “Εἰ δὲ οὖν ὁ λόγος πρὸς τὸν θεὸν θεὸς ὢν [λέγεται], τί οὖν, φήσκειν ἂν τις, δύο λέγεις θεούς;”, das heisst: ‘Wenn nach Johannes der Logos Gott bei Gott, d. h. mit ihm identisch ist, wie

kommst du dann dazu, von zwei Göttern zu reden?' Die Monarchianer griffen demnach ihre Gegner an, weil sie den Logos bei Johannes von Gott unterschieden und ihm eine Selbständigkeit neben Gott zusprachen. Der ganze Streit drehte sich ja eben darum, ob dem in Jesus Christus fleischgewordenen Logos eine Praeexistenz zuzuschreiben sei oder vielmehr die Gottheit voll und ganz zu Christus verwandelt sei und Christus als solcher erst mit der Fleischwerdung seinen Anfang genommen habe. In der ersten Annahme sahen die Monarchianer ein unzweideutiges Bekenntnis des Ditheismus. Dagegen wendet sich Hippolyt: nicht *δύο θεούς*, aber *δύο πρόσωπα*. Es ist nun hieraus schon einigermaßen deutlich, wie sich die Monarchianer zu dem Evangelium Ioh verhielten. Sie erklärten, dass der Logos bei Ioh Gott völlig gleichgesetzt sei, ebenso wie sie die *δύναμις θεοῦ* bei Lc mit *θεός* schlechthin identifizierten. Weit entfernt also, sich durch den Anfang des Johannesevangeliums widerlegt zu sehen, fanden sie darin vielmehr eine willkommene Bestätigung ihrer Lehre.

Nachdem Hippolyt den Vorwurf des Ditheismus weiter zu entkräften und die Lehre von der Trinität mit der Überzeugung von der Einheit Gottes in Einklang zu setzen gesucht hat, geht er auf einen zweiten Einwurf ein: *Ἄλλ' ἐρεῖ μοι τις Ξένον μοι φέρεις λόγον λέγων υἱόν. Ἰωάννης μὲν γὰρ λέγει λόγον, ἀλλ' ἄλλως ἀλληγορεῖ. Οὐκ ἄλλως ἀλληγορεῖ. οὕτως γὰρ δεικνύων τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τοῦτον ὄντα ἀπ' ἀρχῆς καὶ νῦν ἀπεσταλμένον ὑποβάς ἐν τῇ ἀποκαλύψει ἔφη· καὶ εἶδον τὸν οὐρανὸν ἠνεωγμένον· καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκός . . . ἔχων ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός καὶ περιβεβλημένος ἱμάτιον ἑρραντισμένον αἵματι. καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. ὁρᾶτε οὖν, ἀδελφοί, πῶς ἐν συμβόλῳ τὸ ἱμάτιον τὸ ἑρραντισμένον αἵματι τὴν σάρκα διηγῆσατο.*

Hier wird, wie ersichtlich, Einwand dagegen erhoben, dass der *λόγος υἱός* genannt werde. 'Du bringst mir einen Fremden, wenn du das Wort Sohn nennst', das heisst, bei Ioh wird das Wort nicht Sohn genannt, und wer behauptet, mit dem Logos sei der Sohn gemeint, der trägt etwas Fremdes in den Text hinein. Der Monarchianer hat es also gar nicht darauf abgesehen, den Begriff Logos zu eliminieren; er will nur nicht, dass unter dem Logos der Sohn als eine vom Vater unterschiedene Person verstanden werde. Er behauptet, dass Johannes den Lo-

gos anders verstehe als die Logoslehre ihn deutet. Darum legt Hippolyt den Nachdruck auf ἄλλως und führt die Stelle aus der Apokalypse ein, um zu beweisen, dass Johannes es doch nicht anders meine, sondern ebenso wie die orthodoxe Lehre es behaupte, nämlich dass der Logos ein besonderes, mit Fleisch bekleidetes Wesen sei. Sohn wird der so beschaffene Logos freilich auch an dieser Stelle nicht genannt. Darum wird noch Rom 8, 3 (ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας) zu Hülfe gezogen, indem hier mit einem reichlichen Mass von Kühnheit die Identität des Sohnes mit dem Logos einfach gefordert wird: ποῖον οὖν υἱὸν ἑαυτοῦ ὁ θεὸς διὰ τῆς σαρκὸς κατέπεμψεν ἀλλ' ἢ τὸν λόγον; Diese Worte machen aber die Differenz der streitenden Parteien vollends klar und zeigen, dass die Monarchianer in dem Logos nur den Sohn nicht anerkennen wollten. Sie werden den johanneischen Logos nicht anders aufgefasst haben als die δύναμις ὑψίστου bei Lucas 1, 35, nämlich als einen Ausdruck zur Bezeichnung des Wesens Gottes. Und wenn man gegen sie Ioh 1, 14 geltend machte, wo ja der Logos als der μονογενής bezeichnet wird, so kann es kaum zweifelhaft sein, dass sie darauf dieselbe Interpretation wie auf Lc 1, 35 anwandten. Der μονογενής war für sie eben der fleischgewordene Gott selbst, der zwar als gezeugtes Wesen Sohn genannt werden mochte, aber da er ja durch sich selbst gezeugt war, in einer Person auch wieder Vater war.

Wenn der abgeschlossene Monarchianismus, den wir aus den Schriften seiner Bestreiter kennen lernen, durchaus auf dem Boden des vierfachen Evangeliums steht und gewissermassen als eine Überspannung der Logoslehre erscheint, indem er sich nicht begnügt, in Christus den göttlichen Logos zu sehen, sondern die Auffassung von Christus soweit steigert, dass er Christus mit Gott vollkommen identifiziert, so haben wir nun gesehen, dass ein Monarchianer, der bereits völlig auf diesem Standpunkt steht, doch noch eine Vorstufe erkennen lässt, welche von dem Evangelium Iohannis noch nichts wissen wollte. Gewiss werden wir die Wurzeln der Lehre, die nach Tertullian (adv. Prax. c. 1) erst zu seiner Zeit der böse Feind über Nacht nach Rom getragen und von da hatte weiter wuchern lassen, viel weiter rückwärts suchen müssen.

Vielleicht darf man sagen, dass der ursprüngliche Mo-

narchianismus nichts anderes war als eine Kombination der heidnisch-polytheistischen und jüdisch-monotheistischen Denkungsweise, und vielleicht hat sich praktisch diese Kombination schon früh vollzogen. Der naiven heidnischen Empfindung konnte der Heiland kaum anders denn als Gott genügen. Das Heidentum kannte keine unüberschreitbare Grenze zwischen Gott und Mensch. 'Habet venerationem iustam quicquid excellit', sagt der Epicureer bei Cicero (de deor. nat. I, 45), der auch seinen Meister als Gott verehrt sehen möchte (§ 43). Durch Tugend kann sich der Mensch zu den Göttern erheben, wie das gepriesene Vorbild des Herakles beweist. Aber auch die Götter verschmähen es nicht, in Menschengestalt auf Erden die Geschicke der Völker zu lenken (Horaz, carm. I, 2. 41 ff.). Götter hatten die orientalischen Griechen in ihren Königen verehrt, Götter verehrten die Römer in ihren Kaisern. Wenn die Bewohner von Lystra Paulus und Barnabas als Götter in Menschengestalt ansahen, wie viel mehr mussten die Erzählungen von den Wundern des Herrn in heidnischen Gemütern eine solche Vorstellung erwecken? Diesen Gott aber neben Gott zu verehren, konnte für die gläubig gewordenen Heiden nicht den mindesten Anstoss haben (*ὁ θεός μου, ὁ υἱὸς τοῦ ὑψίστου* Acta Pauli et Theclae c. 29). Wohl aber musste diese Auffassung alsbald mit der jüdischen Gottesidee in Konflikt geraten. Hier nun bot sich der Ausweg, den der Monarchianismus zeigte, und der gerade den Gläubigen aus den Juden erwünscht sein musste. Praktisch hat sich der Monarchianismus vielleicht schon früh entwickelt. Wenn Plinius in seinem bekannten Briefe an Trajan (Ep. X, 107) von Christen berichtet, die an einem bestimmten Tage vor Sonnenaufgang zusammenzukommen pflegten, um zu Christus wie zu Gott zu beten: 'Adfirmabant hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem' ¹⁾, so klingt das

1) Demgegenüber heisst es bei Justin, Apol. I. c. 67: *Ἐπὶ πᾶσι τε οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἁγίου* und ebenso wird c. 13: *τὸ ἐκείνῳ* (sc. *τῷ δημιουργῷ τοῦδε τοῦ παντός*) *διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν* als die Art der Gottesverehrung angegeben, Christus aber als der, der sie gelehrt, bezeichnet: *τὸν διδάσκαλόν τε τούτων γένόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστόν*.

doch, als wenn in diesen Kreisen Christus geradezu und ausschliesslich als Gott verehrt worden sei; wenigstens scheint das der Eindruck des Römers gewesen zu sein. So ist es gleichfalls für die populäre Auffassung der Aussenstehenden höchst bezeichnend und lässt doch wiederum auch einen Schluss auf die immer höhere Steigerung der Person Christi in den Vorstellungen christlicher Kreise selbst zu, wenn der Name Jesus in Zauberformeln missbraucht und er darin $\acute{\alpha}\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \epsilon\beta\tau\alpha\iota\acute{\omega}\nu$ genannt wird ¹⁾.

Aber auch die Spekulation bemühte sich frühzeitig, die Identität des Logos mit Gott zu erweisen. Der Verfasser des Artikels 'Monarchians' in der Cyclopaedia of biblical literature, II, 448 beruft sich auf einige Stellen bei Justin, um zu erweisen, dass der Monarchianismus älter sei als man gewöhnlich annehme. Und in der That möchte man glauben, dass, wenn Justin in dem Dialogus cum Tryphone c. 128 die Auffassung bestreitet, als sei der Logos nicht eine Person neben Gott, sondern nur eine Manifestation der Gottheit, die auf verschiedene Weise sich mit der Menschheit in Verbindung setze und je nachdem bald $\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ bald $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ bald $\acute{\alpha}\nu\eta\rho$ und $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ bald $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ genannt werde — man möchte glauben, dass er nicht lediglich jüdische Gegner dabei im Auge habe. Denn nachdem er die Selbständigkeit des Logos zur Zufriedenheit seiner jüdischen Zuhörer bewiesen hat ²⁾ und nun entschuldigend noch einmal auf die Sache zurückkommt: $\mu\grave{\eta}\ \rho\omicron\mu\acute{\iota}\xi\epsilon\tau\epsilon,\ \acute{\omega}\ \omicron\upsilon\tau\omicron\iota,\ \acute{\omicron}\tau\iota\ \pi\epsilon\tau\iota\tau\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\omega}\nu\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\kappa\iota\varsigma$, so muss man doch annehmen, dass der Einwand, den er voraussieht, von anderer Seite erhoben wird. Das Argument aber, mit welchem von dieser Seite bewiesen wurde, wie die Gottheit sich manifestiere, ohne von ihrer Einheit und Unteilbarkeit das Geringsste einzubüssen, finden wir später von Sabellius verwendet. ³⁾ Man vergleiche:

1) In dem grossen Zauberpapyrus der Bibl. Nationale, s. Wessely in den Denkschriften der Ak. der Wiss., philos. hist. Klasse, Wien 1888. 2. S. 120.

2) Dial. c. Tr. c. 63: $\acute{\text{K}}\alpha\iota\ \delta\ \tau\rho\acute{\upsilon}\phi\omega\nu\ \acute{\iota}\sigma\chi\rho\acute{\omega}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota\acute{\alpha}\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu\ \delta\epsilon\iota\kappa\nu\tau\alpha\iota\ \sigma\omicron\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron,\ \phi\acute{\iota}\lambda\epsilon,\ \epsilon\phi\eta$.

3) Wie sehr die antike Philosophie auch in diesen Dingen nicht nur dem abstrakten Gedanken, sondern auch, ich möchte sagen der religiösen Anwendung, vorgearbeitet hat, erkennt man, wenn man bei Seneca ep. 41. 5 liest: 'Quemadmodum radii solis contingunt quidem terram, sed ibi

Justin, Dial. cum Tryph. c. 128.

Epiphan. *Κατὰ Σαβελλιανῶν* LXII, 1.

Ἀτμητον καὶ ἀχώριστον τοῦ πατρὸς ταύτην τὴν δύναμιν ὑπάρχειν, ὅνπερ τρόπον τὸ τοῦ ἡλίου φασὶ φῶς ἐπὶ γῆς εἶναι ἄτμητον καὶ ἀχώριστον ὄντος τοῦ ἡλίου ἐν τῷ οὐρανῷ· καὶ ὅταν δύσῃ, συναποφέρεται τὸ φῶς· οὕτως ὁ πατὴρ ὅταν βούληται, λέγουσι, δύναμιν αὐτοῦ προπηθᾶν ποιεῖ καὶ ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν.¹⁾

Πεμφθέντα τὸν υἱὸν καιρῷ ποτε ὥσπερ ἀκτῖνα καὶ ἐργασάμενον τὰ πάντα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς εὐαγγελικῆς οἰκονομίας καὶ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων, ἀναληφθέντα δὲ αὐθις εἰς οὐρανὸν ὥσπερ ὑπὸ ἡλίου πεμφθείσης ἀκτῖνος καὶ πάλιν εἰς τὸν ἡλίον ἀναδραμούσης.

In der 1. Apologie, wo dieselbe Sache kürzer, aber genau entsprechend behandelt wird, ist freilich bestimmt nur von den Juden die Rede. Aber interessant ist es zu sehen, wie hier die Anklage gegen die Juden praecisirt wird: Ἰουδαῖοι ἡγησάμενοι αἰεὶ τὸν πατέρα τῶν ὅλων λελαληκέναι τῷ Μωϋσεῖ, τοῦ λαλήσαντος αὐτῷ ὄντος υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἄγγελος καὶ ἀπόστολος κέκληται, δικαίως ἐλέγχονται καὶ διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος καὶ δι' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ, ὡς οὔτε τὸν πατέρα οὔτε τὸν υἱὸν ἔγνωσαν (c. 63). Das könnte in jeder Streitschrift gegen die Monarchianer stehen und wiederholt sich auch thatsächlich bei Tertullian (*Ipsum credunt patrem et visum et congressum . . .* adv. Prax. c. 16 gegen Ende). Auch die Beschuldigung, dass die Vertreter der absoluten Gottheit dadurch, dass sie die eine Person ausschliessen, auch die andere aufheben und so dem nackten Atheismus verfallen, kehrt hier wieder, nur schärfer und perfider begründet: *Hoc erit totum ingenium dia-*

sunt, unde mittuntur, sic animus magnus ac sacer et in hoc demissus, ut propius quidem divina nossemus, conversatur quidem nobiscum, sed haeret origini suae.

1) So bei Otto. Aber die Stelle ist nicht in Ordnung. Ich glaube, dass so zu verbessern ist: Ἀτμητον καὶ ἀχώριστον τοῦ πατρὸς ταύτην τὴν δύναμιν ὑπάρχειν. Ὅνπερ γὰρ τρόπον τὸ τοῦ ἡλίου, φασὶ, φῶς, ἐπὶ γῆς εἶναι ἄτμητον καὶ ἀχωρίστον ὄντος τοῦ ἡλίου ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ὅταν δύσῃ, συναποφέρεσθαι τὸ φῶς· οὕτως καὶ ὁ πατὴρ ὅταν βούληται, λέγουσι, δύναμιν αὐτοῦ προπηθᾶν ποιεῖ καὶ ὅταν βούληται πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν.

boli alterum ex altero excludere, dum utrumque in unum sub monarchiae furore concludens neutrum haberi facit, ut et pater non sit, qui scilicet filium non habet, et filius non sit, qui aequè patrem non habet . . . Sic monarchiam tenent, qui nec patrem nec filium continent' (c. 10). So stimmt denn Tertullian überhaupt mit Justin überall da überein, wo es sich um die Interpretation des alten Testaments im Sinne der Logoslehre handelt, und die Interpretationsweise, die Justin für die allgemein jüdische erklärt, wird bei Tertullian als die monarchianische vorausgesetzt. Am Schlusse seiner Abhandlung aber erklärt er den Monarchianismus geradezu für einen Rückfall ins Judentum ('Ceterum Iudaicae fidei ista res sic unum Deum credere, ut filium adnumerare ei nolis et post filium spiritum'). Justins Behauptung: Ἰουδαῖοι πάντες καὶ νῦν διδάσκουσι τὸν ἀνωνόμαστον θεὸν λελαληκέναι τῷ Μωϋσεῖ (Ap. I c. 63 Anfang) ist — daran braucht hier ja nur erinnert zu werden — falsch. Philo erklärt, dass nicht Gott selbst, sondern sein Abbild, unter welchem er den Logos versteht, aus dem feurigen Busche mit Moses geredet habe¹⁾. Und wenn Justin den Juden weiter vorwirft, dass sie den Logos nicht als den erstgeborenen Sohn des Vaters erkannt haben: οἱ γὰρ τὸν υἱὸν πατέρα φάσκοντες εἶναι ἐλέγχονται μήτε τὸν πατέρα ἐπιστάμενοι μήθ' ὅτι ἐστὶν υἱὸς τῷ πατρὶ τῶν ὅλων γινώσκοντες, ὃς λόγος καὶ πρωτότοκος ὢν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς ὑπάρχει, so stehe hier aus demselben Philo eine Stelle für viele: De confusione linguarum c. 14: τοῦτον πρεσβύτατον υἱὸν ὃ τῶν ὄντων ἀνέτειλε πατὴρ, ὃν ἐτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε.²⁾ Es sind alte jüdische Streitfragen, die in dem Kampfe zwischen Logoslehre und Monarchianismus auf christlichem Boden zum Austrag gebracht werden.

Die Einwendungen gegen das Evangelium Iohannis, die wir in dem Prologe zu Mc finden, berühren sich eng mit der Polemik der sogenannten Aloger. Wenn der Anfang von Mc dem Anfang von Ioh entgegengestellt und ausgeführt wird, dass nach Mc der Herr nicht als himmlischer Logos auf die Erde

1) De vita Mosis, I. c. 12: κατὰ μέσσην τὴν φλόγα μορφή τις ἦν . . . ἣν ἂν τις ὑπετόπησεν εἰκόνα τοῦ ὄντος εἶναι, καλεῖσθω δὲ ἄγγελος. De confus. ling. c. 28: Θεοῦ εἰκὼν λόγος ὃ πρεσβύτατος.

2) De agricultura c. 12: Ὁ θεὸς ἄγει προστησάμενος τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ πρωτόγονον υἱόν.

hinabgestiegen sei, sondern seinen Anfang im Fleisch genommen habe und in der Taufe beseelt sei, so knüpften die Aloger in ähnlicher Weise ihren Einspruch ganz besonders an den Anfang von Mc: *λεγόντων αὐτῶν, ὅτι ἰδοὺ καὶ δεύτερον εὐαγγέλιον περὶ Χριστοῦ σημαῖνον καὶ οὐδαμοῦ ἄνωθεν τὴν γέννησιν. ἀλλὰ, φησὶν, ἐν τῷ Ἰορδάνῃ κατήλθεν τὸ πνεῦμα ἐπ' αὐτὸν καὶ φωνή· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν ἠδόκησα* (Epiphanius, c. LI, 6 Ende). Wie der Prolog zu Mc die Übereinstimmung von Mt, Mc und Lc augenscheinlich in Gegensatz zu Ioh stellen will, so hoben die Aloger die Abweichung Iohannes' von den Synoptikern hervor: *φάσκουσιν, ὅτι οὐ συμφωνεῖ τὰ αὐτοῦ βιβλία τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις* (ibid. § 4). Diese Abweichung fanden sie besonders darin, dass Iohannes nichts von des Herrn vierzigstäggem Aufenthalt in der Wüste und seiner Versuchung durch den Teufel erzähle, sondern statt dessen das Wunder auf der Hochzeit berichte: *οἱ δὲ ἄλλοι εὐαγγελιστὰι φάσκουσιν αὐτὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ πεποιηκέναι τεσσαράκοντα ἡμέρας, πειραζόμενον ὑπὸ τοῦ διαβόλου καὶ τότε ὑποστρέψαντα καὶ παραλαβόντα τοὺς μαθητάς* (ibid.) und *τὸ εὐαγγέλιον τὸ εἰς ὄνομα Ἰωάννου, φασί, ψεύδεται. μετὰ γὰρ τὸ εἰπεῖν "ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο" καὶ ὀλίγα τινὰ εὐθὺς λέγει, ὅτι γάμος ἐγένετο ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας* (§ 18). Damit stimmt, dass in dem Prologe zu Mc die knappe Zusammenfassung alles dessen, was bei Ioh fehlt, in die beiden Verse 1, 12 und 13 dem Marcus zum Verdienste angerechnet wird.

Trotz dieser unverkennbaren Übereinstimmung muss man sich indessen hüten zu glauben, dass die Aloger auch sonst mit den älteren Monarchianern verwandt gewesen wären. Wir wissen kaum etwas von ihren positiven Anschauungen. Den Späteren erschienen sie als Haeretiker, weil sie das Evangelium und die Apokalypse des Iohannes verwarfen. Aber augenscheinlich nur darum, denn es wird nichts Positives gegen sie vorgebracht, und das beweist, dass ihre Verdammung eben lediglich das Resultat einer retrospectiven Betrachtung ist.¹⁾ Man muss

1) Den Namen Aloger hat ihnen erst der giftige Epiphanius aus Hohn beigelegt; in seiner Quelle waren sie lediglich negativ nach ihrem Widerstande gegen die johanneischen Schriften benannt, wie die Überschrift des betr. Kapitels zeigt: *κατὰ τῆς αἰρέσεως τῆς μὴ δεχομένης τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν* und § 3 . . *οἱ Ἄλογοι — ταύτην γὰρ αὐτοῖς ἐπιτίθημι τὴν ἐπωνυμίαν . . καὶ οὕτως ἐπιθῶμεν αὐτοῖς ὄνομα*.

sich die Bedeutung der selbstverständlichen Thatsache klar machen, dass die Kirche eine geraume Zeit ohne das Evangelium Iohannis war, während sie bereits andere Evangelien besass. Mochte also das Evangelium von dem Apostel stammen oder nicht, so mussten jedenfalls einmal die Gemeinden überlegen, wie sie sich zu dem neuen Evangelium stellen wollten. Dass die Anerkennung nicht allgemein war, davon legt Epiphanius' Bericht über die Aloger Zeugnis ab ¹⁾).

Dorner hat in dem Umstande, dass die Aloger die johanneischen Schriften dem Kerinth beileigten, ein indirektes Zeugnis für ihr Alter finden wollen. Denn, meint er, hätten sie irgend einen Anlass gehabt, das Evangelium des Johannes für neu zu halten, so würden sie das als Grund, es zu verwerfen, in erster Linie geltend gemacht haben ²⁾. Dies Argument, das in vergrößerter Gestalt bei Luthardt ³⁾ wiederkehrt ('der unglückliche Einfall, die johanneischen Schriften dem Kerinth zuzuschreiben, zeigt, dass die Aloger müssen Gründe gehabt haben, den Ursprung des vierten Evangeliums in die johanneische Zeit und nach Ephesus zu verlegen'), ist recht unbedacht. Denn wenn man verlangt, dass ein Teil der Behauptung wahr sein müsse, lediglich darum, weil sie aufgestellt sei — wie will man dann dem wehren, der eben darum die ganze Behauptung für wahr halten will und sagt: wenn die Aloger das vierte Evangelium dem Kerinth zuschrieben, so müssen sie Gründe gehabt haben? Nun, Gründe werden sie schon gehabt haben, aber wer kann im Ernst behaupten, dass es objektive Gründe gewesen sein müssten? Dass das Evangelium Iohannis nach ihrer Meinung lehrte, dass Christus nicht menschlich geboren, sondern vom Himmel herabgestiegen als fleischgewordener Logos sogleich ohne Taufe und Versuchung zu lehren angefangen habe ⁴⁾, ge-

εἶχομεν γὰρ τὴν αἵρεσιν καλουμένην ἀποβάλλουσαν Ἰωάννον τὰς βίβλους.
(*εἶχομεν* statt *εἶχον* μὲν des Dindorfschen Textes scheint mir eine notwendige Änderung zu sein).

1) Vgl. die treffenden Bemerkungen bei Harnack, Dogmengeschichte I. S. 620 Anm. über die Bedeutung dieser Thatsache.

2) Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi I. S. 502 Anm.

3) Luthardt, Der johanneische Ursprung des 4. Evangeliums, S. 25.

4) Dass sie das Evangelium so auffassten, scheint mir besonders aus

nügte ihnen vermutlich, es einem Ketzer zuzuschreiben. Warum gerade dem Kerinth? Das möchten wir freilich gerne wissen, aber wir werden uns wohl bescheiden müssen. Die Gründe aber, die sie gegen die Echtheit des Evangeliums vorbrachten, sind von der Art, wie sie notwendig von allen, die auf dem Boden der synoptischen Überlieferung gläubig standen, bei dem ersten Auftreten des Evangeliums erhoben werden mussten. Denn die thatsächlichen Widersprüche mit dieser wurden im Anfang gewiss nicht am wenigsten lebhaft empfunden.

Für das relative Alter der Aloger spricht ein nicht unerhebliches Argument. Epiphanius wundert sich augenscheinlich, dass die Aloger nichts gegen die Briefe des Johannes eingewendet hatten: *Ἐπαίρονται πάλιν τῇ διανοίᾳ οἱ αὐτοὶ λεξιθηροῦντες ἀπειρώς, ἵνα δόξωσι παρεκβάλλειν τὰ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου βιβλία, φημὶ δὲ τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου τό τε εὐαγγέλιον καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν, τάχα δὲ καὶ τὰς ἐπιστολάς· συνάδουσι γὰρ καὶ αὐταὶ τῷ εὐαγγελίῳ καὶ τῇ Ἀποκαλύψει* (§ 34). Die Bemerkung, dass die Aloger folgerichtig auch die Briefe hätten verwerfen müssen, ist gewiss berechtigt. Wie kommt es nun, dass sie — was ausdrücklich durch diese Stelle bezeugt wird — es nicht gethan haben?

Ich kann mir dies nur so erklären, dass die Briefe noch nicht in gleicher Weise als johanneische Werke Anerkennung gefunden hatten, wie das Evangelium und die Apokalypse, so dass die Aloger, wenn sie sie schon kannten, doch sie zu beachten nicht für nötig hielten. Mag der 1. Johannesbrief von dem Verfasser des Evangeliums herrühren oder nicht, so wird man ohne Bedenken behaupten dürfen, dass er sich erst unter dem Schutze des Evangeliums in der Kirche eingebürgert hat. Noch Eusebius, der mit verhältnismässig grosser Unbefangenheit die Stimmen der Überlieferung über die neutestamentlichen Schriften prüft, hat ein ganz anderes Verhältnis zu dem 1. Johannes- und 1. Petrusbrief als etwa zu den 13 paulinischen Briefen und zu den Evangelien. Denn wenn er auch von beiden ausdrücklich

der eben angeführten Stelle § 18 hervorzugehen. Am dritten Tage nach der Fleischwerdung des Logos, so verstanden sie, ereignete sich das Wunder auf der Hochzeit zu Kana. Aus dem Schluss des § 17 geht hervor, dass sie nicht nur das Fehlen der Versuchungs-, sondern auch der Kindheitsgeschichte hervorhoben.

erklärt, dass sie immer allgemein anerkannt worden seien¹⁾, so verrät doch diese ausdrückliche Erklärung offenbar die Empfindung, dass beide Schriften einer besonderen Beglaubigung nicht unbedürftig seien. Daher achtet er darauf, wer von den Alten sie benutzt²⁾, wie er es ausgesprochenermassen gerade bei den *ἀντιλεγόμενα* thut³⁾, z. B. bei dem Hebraeerbriefe (III. 38, 1. V. 26. VI. 13, 6), während er nicht daran denkt, für irgend einen der anderen nicht bezweifelte Briefe Belegstellen beizubringen. Allerdings hat schon Polycarp ein Citat aus dem 1. Johannesbrief (ad Philipp. c. 7), das man nicht wegdeuten kann, und wir werden es Eusebius glauben dürfen, dass auch Papias den 1. Johannesbrief ebenso wie den 1. Petrusbrief benutzt hat. Aber daraus folgt keineswegs, dass Polycarp oder Papias diese Schriften für apostolisch gehalten hätten. Besonders lehrreich ist in dieser Beziehung der Brief Polycarps an die Philipper. Dieser Brief, der geradezu aus dem 1. Petrusbrief herausgewachsen ist, nennt doch von allen Aposteln als einzige Autorität den Paulus. Und wenn dies z. T. in dem Verhältniß der Adressaten zu Paulus begründet ist und ausdrücklich damit begründet wird (c. 3, 2. und 11, 3), so berührt es doch eigentümlich, wenn Polycarp unmittelbar nachdem er sich den Weg zu zwei Herrenworten durch lauter Gedanken gebahnt hat, die aus dem 1. Petrusbrief entlehnt sind, erklärt, er könne in dem, was er schreibe, nicht mit der Weisheit des Paulus wetteifern (c. 2 und 3). Das schliesst die Annahme aus, dass er den ausgenutzten Brief selbst für petrinisch gehalten oder vorausgesetzt hätte, dass er seinen Lesern als petrinisch bekannt sei. Ebenso wenig ist anzunehmen, dass

1) H. E. III. 3, 1. *Πέτρον ἐπιστολὴ μία ἡ λεγομένη αὐτοῦ προτέρα ἀνωμολόγηται· ταύτῃ δὲ καὶ οἱ πάλοι πρεσβύτεροι ὡς ἀναμφιλέκτῳ κατακέρχονται.*

Ibid. 24, 17. *Ἰωάννον ἡ προτέρα τῶν ἐπιστολῶν παρὰ τε τοῖς νῦν καὶ τοῖς ἀρχαίοις ἀναμφιλέκτος ὡμολόγηται.*

2) III. 39, 17. [*Παπίας*] *κέρχεται μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννον προτέρας ἐπιστολῆς καὶ ἀπὸ τῆς Πέτρον ὁμοίως.* V. 8, 7. [*Εἰρηναῖος*] *μύμνηται τῆς Ἰωάννον πρώτης ἐπιστολῆς, ὁμοίως δὲ καὶ τῆς Πέτρον προτέρας.* IV. 14, 9. *Πολύκαρπος κέρχεται τισι μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Πέτρον προτέρας ἐπιστολῆς.*

3) III. 3, 3. *Προὔργον ποιήσομαι ἵποσημῆσθαι τίνες τῶν κατὰ χρόνους ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων ὁποίαις κέρχονται τῶν ἀντιλεγόμενων γραφῶν.*

Papias den Brief dem Petrus zugeschrieben hätte, da er ja annimmt, dass Petrus das Evangelium unter griechisch Redenden nur mittelst eines Dolmetschers verkünden konnte (Eus. H. E. III. 39, 15: *Μάρκος ἑρμηνευτῆς Πέτρου γενόμενος*).

Ist nun der Widerspruch der Aloger gegen das Evangelium Iohannis erfolgt, ehe die Briefe eine allgemeine Anerkennung zu finden begonnen hatten, so scheint mir damit ausgemacht, dass dieser Widerspruch sich nicht erst erhoben habe, als das Evangelium bereits seit 'unvordenklichen Zeiten' in der Kirche sich befand, wie Zahn, Gesch. des Kanons, I, S. 254 behauptet.

Die Zeit der Aloger pflegt man aus einer Notiz bei Epiphanius c. LI § 33 zu bestimmen, aus der wir sie als erbitterte Gegner der Montanisten kennen lernen, womit Irenaeus III. 11, 9 übereinstimmt, welcher bezeugt, dass gewisse Haeretiker, unter denen nicht wohl andere als die Aloger des Epiphanius verstanden werden können, 'simul et euangelium [Iohannis] et propheticum repellunt spiritum'.

Die Stelle bei Epiphanius verdient genauer angesehen zu werden, denn unter der Hülle einer theoretischen Erörterung tritt die Erregung leidenschaftlich bewegter Zeitverhältnisse deutlich hervor. Freilich ist die Stelle dem Missverständnis ausgesetzt und wirklich auch verfallen. Die Aloger erhoben gegen Apoc. 2, 18 den Einwand, dass es in Thyatira keine Gemeinde von Christen gebe, und fragten: *πῶς οὖν ἔγραψε τῇ μὴ οὖσῃ*; Das hat man so verstanden, als hätten die Aloger in moderner Weise Quellenkritik getrieben und dem Verfasser der Apokalypse einen historischen Irrtum nachzuweisen gesucht, um daraufhin die Schrift für eine Fälschung zu erklären¹⁾. Allein die Aloger dachten gar nicht daran, dem Apokalyptiker Unkenntnis der Verhältnisse seiner Zeit vorzuwerfen, sondern auf Grund der Verhältnisse ihrer Zeit stellten sie den prophetischen Geist der Apokalypse in Abrede. Weil sie selbst die Stadt verlassen hatten und die ganze Gemeinde zu den Montanisten übergegangen war, die sie nicht als Christen anerkannten, so spotteten sie mit bitterem Hohne über den Apokalyptiker, der diese Wendung nicht vorausgesehen habe, sondern der Mehrheit Lob

1) S. Zahn, Gesch. des Kanons, I. S. 256 und Harnack, Dogmengesch. 2. Aufl. I. S. 618.

spende (Apoc. 2, 24 ff.) und nur die kleine Zahl, die der falschen Prophetin nachlaufe, verwarne (2, 22), während doch in Wahrheit alle den Weg des Verderbens gegangen und von der Kirche abgefallen seien. Es gab keine Kirche in Thyatira mehr. Was wollte da noch der Brief an die Gemeinde? ¹⁾

Deutlich hebt sich selbst aus der trüben und parteiisch gefärbten Quelle des Epiphanius das Bild des erbitterten Kampfes der schwärmerischen Neuerer und der in ihrem friedlichen Besitze gestörten Anhänger der alten Überlieferung ab: Während diese dort (in Thyatira) wohnten und die Montanisten wie Wölfe die Gedanken der schlichten Gläubigen raubten, brachten sie die ganze Stadt unter ihre Sekte. Die Leugner der Apokalypse aber zogen gegen diese Lehre zu Felde, um sie niederzuwerfen. (*Ἐνοικησάντων τούτων ἐκεῖσε καὶ τῶν κατὰ Φρύγας [καὶ] δίκην λύκων ἀρπαξάντων τὰς διανοίας τῶν ἀπεραίων πιστῶν, μετήνεγκαν τὴν πᾶσαν πόλιν εἰς τὴν αὐτῶν αἵρεσιν, οἳ τε ἀρνούμενοι τὴν Ἀποκάλυψιν κατὰ τοῦ λόγου τούτου εἰς ἀνατροπὴν κατ' ἐκεῖνο καιροῦ ἐστρατεύοντο*).

In *μετήνεγκαν* ist auf jeden Fall nur οἳ κατὰ Φρύγας als Subjekt zu denken, nicht zugleich auch die Aloger, wie Zahn will (S. 246 Anm.). Denn nach einer Zwischenbemerkung des Epiphanius über die Verhältnisse in Thyatira zu seiner Zeit, heisst es alsbald: *τότε δὲ ἡ πᾶσα ἐκκλησία ἐκενώθη*²⁾ *εἰς τὴν κατὰ Φρύγας* und weiter unten *ὡς μελλούσης τῆς ἐκεῖσε ἐκκλησίας πλανᾶσθαι καὶ χωρνεύεσθαι ἐν τῇ κατὰ Φρύγας αἵρεσει*. Das sind ersichtlich Paraphrasen des ersten Ausdrucks *μετήνεγκαν εἰς τὴν αὐτῶν αἵρεσιν*, zu dem sie das Subjekt liefern, wenn dieses etwa unklar wäre, was es nicht ist, denn es ist ja aus

1) οὐκ ἔνι ἐκεῖ ἐκκλησία Χριστιανῶν ἐν Θυατείροις (Epiph. LI. 33 Anfang), nämlich νῦν, wie Epiphanius richtig versteht, wenn er gleich darauf sagt: *ἐὰν γὰρ εἴπωσιν, οὐκ ἔνι νῦν ἐκκλησία εἰς Θυάτειρα, δεικνύουσι προπεφητευκέναι τὸν Ἰωάννην*. In demselben Umstande, durch welchen die Aloger die Apokalypse widerlegt glaubten, sieht Epiphanius ihre Erfüllung. Inzwischen nämlich hatten die Dinge in Thyatira sich wesentlich geändert. Der Zustand, den die Aloger als einen definitiven betrachteten hatten, hatte sich als vorübergehend herausgestellt, denn zu Epiphanius' Zeit gab es wieder rechtgläubige Gemeinden dort und so war die Frage: *πῶς ἔγραφε τῇ μὴ οὐσῇ*; nicht mehr berechtigt.

2) Lies *ἐκαινώθη*.

dem ganzen Zusammenhange deutlich genug, dass die Montanisten die ganz ausschliesslichen Sieger waren. Den Gegensatz zu *μετήνεγκαν* bildet *οἱ ἀρνούμενοι τὴν Ἀποκάλυψιν ἐστρατεύοντο*. Der *λόγος*, gegen den sie streiten, ist die Apokalypse, aber sofern sie Waffe der Montanisten ist; gegen diese aber richtet sich in Wirklichkeit der Kampf der Aloger. Wo aber waren die Aloger vorher gewesen? Nirgend anders als in Thyatira selbst. Denn *ἐνοικῆσαι* kann nicht bedeuten 'sich niederlassen', wie Zahn annimmt¹⁾. Als die Montanisten schon gewonnen Spiel hatten, da erhoben sich Leute aus der Gemeinde und versuchten den Kampf, freilich ohne Glück. (*κατ' ἐκεῖνο καιροῦ* sagt Epiph. im Gegensatz zu seiner Zeit, wie aus dem folgenden hervorgeht: *νῦν δέ*). So vollständig war vielmehr ihre Niederlage, dass sie offenbar die Stadt verliessen und mit schmerzlicher Resignation sagten: es giebt keine Kirche in Thyatira mehr. Vorher also hatte es eine Kirche in ihrem Sinne gegeben, d. h. keiner hatte von der Apokalypse und, wie wir hinzusetzen dürfen, auch von dem Evangelium Iohannis etwas gewusst; friedlich hatte man nebeneinander gewohnt, bis die Montanisten in die Gemeinde eingebrochen waren wie die Wölfe in die Schafherde. Darnach wird man mir, hoffe ich, zugeben, dass das *καί* vor *δίκην*, welches allein gegen die durch alle anderen Umstände gebotene Auffassung streitet, als eine gedankenlose Wiederholung eines Schreibers zu tilgen sei. Durchaus unwahrscheinlich aber wäre es auch an sich, dass die skeptischen Aloger in derselben Weise wie die enthusiastischen Montanisten umhergezogen seien, um Propaganda zu machen, und ganz undenkbar, dass diese beiden grundverschiedenen Parteien sich gemeinschaftlich auf die ahnungslose Gemeinde gestürzt hätten. Man wird daher gut thun, diese Darstellung, die Zahn an dem genannten Ort geliefert hat, aufzugeben und dafür das Bild eines Vorganges einzutauschen, der sich gewiss in vielen Gemeinden wiederholt hat.

Will man aus diesem Bilde eine Zeitbestimmung für die Aloger gewinnen, so darf man nicht übersehen, dass Epiphanius die Argumentation gegen Apoc. 2, 18 ausdrücklich einem Teil von ihnen zuschreibt (§ 33 Anf.). Es ist an sich möglich, dass schon

1) Part. Aor. statt Praes. auch weiter unten: *προεθέσπισε ἐν τῷ στόματι τοῦ Ἰωάννου προφητεύσαντος*.

früher Widerspruch gegen die johanneischen Schriften erhoben war, aber es hat freilich alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass der offene Kampf ausbrach, als der Montanismus in einer die besonnenen Elemente erschreckenden Weise die Wirkung offenbarte, die die johanneischen Schriften gehabt hatten¹⁾.

Zweifellos ist dieser Kampf von seiten der Aloger auch schriftlich geführt worden, und noch nachweisbar ist, dass ihre Argumente gegen die Apokalypse die Grundlage für spätere Angriffe gebildet haben. Wenn ein gewisser Gaius in Rom unter Zephyrin in einem Dialoge gegen Proclus²⁾ behauptete, die Apokalypse sei nicht von Johannes, sondern von Kerinth, so hat er damit nur früher Ausgesprochenes wiederholt³⁾. Es ist mir aber nicht zweifelhaft, dass noch Dionysius von Alexandria ihre Schriften gekannt hat. Wenn seine Aussagen über Kerinth mit denen des Gaius fast wörtlich übereinstimmen, so ist das doch noch nicht, wie Zahn meint⁴⁾, ein Beweis, dass er sie von diesem entlehnt habe. Eusebius' Eindruck, dem wir die Kenntnis beider Urteile verdanken, ist das jedenfalls nicht gewesen. Sonst würde er nicht sagen, indem er dem Zeugnis des Gaius über Kerinth das des Dionysius zur Bekräftigung hinzufügt, dass Dionysius aus ältester Überlieferung schöpfe⁵⁾, und es ist nicht einzusehen, warum man die eigene Aussage des Dionysius bezweifeln soll, der sich ausdrücklich auf das Zeugnis mehrerer beruft⁶⁾. Wie nun aber die Aloger dazu kamen, den Kerinth für den Autor des Evangeliums und der Apokalypse des Johannes auszugeben, ist bis jetzt völlig unerklärt geblieben. Was Irenaeus über Kerinth überliefert (I. 26, 1) steht in entschiedenem Widerspruch mit ihrer Annahme, und Epiphanius versäumt es nicht, ihnen

1) Dies ist Harnacks Auffassung: 'Der Montanismus zeigt uns den ersten Eindruck, den das Johannesevangelium auf Heidenchristen gemacht hat'. (Dogmengesch. I. S. 359 Anm.).

2) Cf. Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur, I. S. 601.

3) So Zahn, Gesch. des Kanons, I. S. 234.

4) Ibid. S. 230. Nach einer späteren Auffassung desselben Verfassers auf S. 235 kennt Dionysius den Gaius nur durch Vermittlung des Hippolytus.

5) H. E. III. 28, 7: *Καὶ Διονύσιος . . περὶ τῆς Ἰωάννου Ἀποκαλύψεως ἐλπὼν τινα ὡς ἐκ τῆς ἀνέκαθεν παραδόσεως τοῦ αὐτοῦ μέμνηται ἀνδρός.*

6) Ibid. VII. 25, 1: *“Τινὲς τῶν πρὸ ἡμῶν ᾗθέτησαν τὸ βιβλίον”.*

diesen Widerspruch vorzurücken: *Πῶς ἔσται Κηρίνθου τὰ κατὰ Κηρίνθου λέγοντα; Κήρινθος γὰρ πρόσφατον καὶ ψιλὸν τὸν Χριστὸν λέγει ἄνθρωπον* (LI, 4). Gewiss dürfen wir annehmen, dass zu ihrer Zeit die Behauptung noch nicht aufgestellt war, das Evangelium sei gegen Kerinth geschrieben¹⁾, und vielleicht, dass diese Behauptung nicht ohne Rücksicht auf sie aufgestellt wurde. Aber damit kommen wir ihren Motiven nicht näher. Was sie bei der Apokalypse bestimmte, darüber lässt sich vielleicht wenigstens einiger Aufschluss aus der wichtigen Überlieferung des Dionysius gewinnen.

Ich stelle die Auszüge des Eusebius aus Gaius und Dionysius einander gegenüber:

H. E. VII. 25

[Διονύσιος] περὶ τῆς Ἀποκαλύψεως Ἰωάννου ταῦτά φησι·
*Τινὲς μὲν οὖν τῶν πρὸ ἡμῶν ἠθέτησαν καὶ ἀνεσκεύασαν πάντη τὸ βιβλίον καθ' ἕκαστον κεφάλαιον διευθύνοντες²⁾ ἄγνωστόν τε καὶ ἀσυλλόγιστον ἀποφαίνοντες ψεύδεσθαι τε τὴν ἐπιγραφὴν³⁾. Ἰωάννου γὰρ οὐκ εἶναι λέγουσιν· ἀλλ' οὐδ' ἀποκάλυψιν εἶναι τὴν σφοδρῶ καὶ παχεὶ κεκαλυμμένην τῷ τῆς ἀγνοίας παραπετάσ-
 ματι⁴⁾ καὶ οὐχ ὅπως τῶν ἀποστό-*

H. E. III, 28.

Γάιος ἐν τῇ φερομένῃ αὐ-
 τοῦ ζητήσῃ ταῦτα περὶ

1) Iren. III, 11, 1. 'Ioannes Domini discipulus volens per euangelii annuntiationem auferre eum qui a Cerintho insemminatus erat hominibus errorem'.

2) Der Ausdruck καθ' ἕκαστον κεφάλαιον διευθύνοντες ist noch kein Beweis, wie Zahn, Gesch. des Kanons I. S. 236 und II. S. 990, behauptet, dass Dionysius aus den Capita adversum Gaium, von denen neuerdings fünf Fragmente wiedergefunden sind (Zahn a. a. O. II, S. 974 ff.), geschöpft habe. Denn dass auch die Aloger die Apokalypse Punkt für Punkt durchgenommen hatten, geht ganz deutlich aus Epiphanius hervor. Denn wenn er auch nur ein paar Einwände aus ihrer Kritik herausgreift (wir erfahren, dass sie Apoc. 8, 2 (§ 32), 2, 18 (§ 33) und 9, 14 (§ 34) bestritten), so zeigt sich daraus doch, dass diese bei den einzelnen Stellen einsetzte und von Stelle zu Stelle, sie in der üblichen Weise verbindend, fortschritt (§ 33 φάσκουσιν ἀντιλέγοντες ὅτι εἶπε πάλιν· γράψον τῷ ἀγγέλῳ u. s. w. πάλιν gehört den Alogern an).

3) Vgl. Epiphanius LI, 18: *Τὸ εὐαγγέλιον τὸ εἰς ὄνομα Ἰωάννου, φασί, ψεύδεται.*

4) Diese Behauptung wird durch die Behandlung der Aloger von Apoc. 2, 18 (Ep. LI, 33) hübsch illustriert. Vgl. oben S. 53.

λων τινά, ἀλλ' οὐδ' ὅλως τῶν
 ἁγίων ἢ τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας
 τούτου γεγονέναι ποιητὴν τοῦ
 συγγράμματος, Κήρινθον δὲ τὸν
 καὶ τὴν ἀπ' ἐκείνου κληθεῖσαν
 Κηρινθιανὴν συστησάμενον αἵρε-
 σιν ἀξιόπιστον ἐπιφημίσαι θελή-
 σαντα τῷ ἑαυτοῦ πλάσματι ὄνομα.
 τοῦτο γὰρ εἶναι τῆς διδασκαλίας
 αὐτοῦ τὸ δόγμα ἐπίγειον ἔσεσθαι
 τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν καὶ
 ὧν αὐτὸς ὠρέγεται φιλοσώματος
 ὧν καὶ πάνν σαρκικός, ἐν τούτοις
 ὀνειροπολεῖν ἔσεσθαι γαστροὺς καὶ
 τῶν ὑπὸ γαστέρα πλησμοναῖς,
 τουτέστι σιτίοις καὶ ποτοῖς καὶ γά-
 μοις καὶ δι' ὧν εὐφημότερον ταῦτα
 φήθη ποιεῖσθαι ἑορταῖς καὶ θυ-
 σίαις καὶ ἱερείων σφαγαῖς.

τοῦ αὐτοῦ γράφει. Ἀλλὰ
 καὶ Κήρινθος ὁ δι' ἀποκα-
 λύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου
 μεγάλου γεγραμμένων τερα-
 τολογίας ἡμῖν ὡς δι' ἀγγέ-
 λων αὐτῷ δεδειγμένας ψευ-
 δόμενος ἐπεισάγει λέγων
 μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπί-
 γειον εἶναι τὸ βασίλειον
 τοῦ Χριστοῦ καὶ πάλιν ἐπι-
 θυμίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἰε-
 ρουσαλὴμ τὴν σάρκα πολυ-
 τενομένην δουλεύειν. καὶ
 ἐχθρὸς ὑπάρχων ταῖς γρα-
 φαῖς τοῦ θεοῦ ἀριθμὸν χι-
 λιονταετίας ἐν γάμῳ ἑορτῆς
 θέλων πλανᾶν λέγει γίνε-
 σθαι.

Es ist vollkommen richtig, wenn Zahn in den Worten des Gaius den zeigenden Engel, die Hochzeit des Lammes, das Millennium nach der ersten Auferstehung, das vom Himmel zur Erde niedersteigende Jerusalem der johanneischen Apokalypse wiederfindet (Gesch. des Kanons, I. S. 232). Aber gerade hierin unterscheidet sich die Ausführung des Gaius von der des Dionysius: Gaius schöpft — so wenigstens ist seine Behauptung eingekleidet — alles, was er über Kerinth aussagt aus der Apokalypse, die er für sein Werk erklärt, Dionysius oder vielmehr seine Gewährsleute, beweisen aus der Übereinstimmung der Apokalypse mit der ihnen — sei es wirklich, sei es vorgeblich — sonst bekannten Lehre des Kerinth, dass jene sein Werk sei. Gaius behauptet mit Unrecht, dass in der Apokalypse gelehrt werde, das Fleisch werde in dem neuen Jerusalem wieder den Leidenschaften und Lüsten fröhnen. Das mag, cum grano salis verstanden, die Meinung des Apokalyptikers sein, aber ausdrücklich gesprochen wird von rein sinnlichem Geniessen in der Apokalypse nicht, und wenn Justin, der sie als johanneisch anerkennt, zwischen den Schilderungen von dem tausendjährigen

Reiche und dem Evangelium keinen Widerspruch findet¹⁾, so lässt sich jedenfalls kein direktes Zeugnis aus der Apokalypse dagegen erbringen. Im Gegensatz zu Gaius wissen oder behaupten die Gewährsmänner des Dionysius zu wissen, dass Kerinth der Meinung sei, dass im 1000jährigen Reiche überall gegessen und getrunken und gefreit werde, und erst im Lichte dieser Lehre entdecken sie in der Apokalypse Züge, die Gaius darin unmittelbar zu sehen glaubt. Wenn nun Eusebius, wie gesagt, behauptet, dass Dionysius *ὡς ἐκ τῆς ἀνέκαθεν παραδόσεως* rede (III. 28, 3), so ist es nicht ganz klar, worauf sich diese Behauptung gründet. Sie mag sich aus dem uns unbekannten Zusammenhange der Auseinandersetzungen Dionys' erklärt haben, sie mag auch lediglich auf den Worten *τινὲς πρὸ ἡμῶν* beruhen (VII. 25, 1). Wie dem auch sei, so wird jeder, glaub' ich, der die chiliastischen Träumereien des Papias kennt, durch Dionysius an diese erinnert werden: *καὶ ἄλλα ὁ αὐτὸς ὡσὰν ἐκ παραδόσεως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἦκοντα παρατίθεται . . . ἐν οἷς καὶ χιλιάδα τινὰ φησιν ἔτων ἔσεσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν σωματικῶς τῆς Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς ὑποστυχομένης* (H. E. III. 39, 11. 12). Seinen Spuren folgend erklärt Irenaeus, dass die Frucht des Weinstocks, die der Herr mit seinen Jüngern in dem Reiche seines Vaters trinken wolle, auf Erden und im Fleische getrunken werden werde (V. 33, 1), dass Gott den Gerechten den Tisch im eigentlichen Sinne bereiten (33, 2) und dass die bei der Errichtung des Reiches Übriggebliebenen sich auf Erden vermehren würden (35, 1). Ausdrücklich der Überlieferung der Presbyter, die Johannes, den Schüler des Herrn, gesehen hätten, werden die Schilderungen von den unermesslichen Quantitäten von Wein und Weizenmehl im tausendjährigen Reiche entlehnt, die in der That nur einer der Völlerei ganz ergebenden Phantasie entsprungen sein können (33, 3). Da ist es nun doch in hohem Grade interessant, zu sehen, dass in einer dem Papias noch nahen Zeit dieselben Überlieferungen, die dieser von dem Apostel Johannes herleitete, von

1) Dial. c. Tryph. c. 81. *Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένη αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειεν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεύσαντας προεφώτευσεν . . . Ὅπερ καὶ ὁ κύριος ἡμῶν εἶπεν, ὅτι οὔτε γαμήσουσιν οὔτε γαμηθήσονται ἀλλὰ ἰσαγγελοὶ ἔσονται τέκνα τοῦ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως ὄντες.*

anderen Leuten mit Recht oder Unrecht auf den Ketzler Kerinth zurückgeführt wurden.

So viel ist sicher, dass die Aloger den Kerinth für den Verfasser der Apokalypse zu halten ganz bestimmte Gründe zu haben glaubten. Erwägen wir die ungeheure Verschiedenheit der Apokalypse und des Evangeliums, so ist es klar, dass sie bei diesem die Verfasserfrage nicht aus ihm selbst beantwortet haben können. Es bleibt daher wohl nur die Annahme übrig, dass sie die Autorschaft des Kerinth auch auf das Evangelium übertrugen, weil von der anderen Seite behauptet wurde, dass Evangelium und Apokalypse von demselben Verfasser seien, wogegen sie nichts einzuwenden haben konnten, da ihnen jenes so widerwärtig wie diese war.

Dass die Aloger nichts Positives gegen die allgemeine Kirchenlehre vorgebracht haben, dafür wird man, wie Zahn (I. S. 246 ff. und 258 ff.) und Harnack gethan, gewiss mit Recht das *argumentum e silentio* geltend machen dürfen, das unsere Quellen uns bieten. Denn was diese ihnen vorwerfen, ist eben immer nur das Negative, dass sie das Evangelium und die Apokalypse des Johannes verwerfen, und es ist ganz deutlich, dass dies die einzige Schranke ist, die sie von ihren Gegnern trennt. Unzweifelhaft ist, dass sie selbst durchaus auf kirchlichem Boden zu stehen glaubten und mit ihrer Opposition nur das Interesse und die Würde der Kirche wahrnehmen wollten (Epiph. LI. 3 *οὐκ ἄγισα αὐτὰ εἶναι φασιν ἐν ἐκκλησίᾳ*). Wenn freilich Harnack meint, ihre Kirchlichkeit werde ihnen von Hippolyt ausdrücklich bezeugt, auch Irenaeus habe sie nicht für Ketzler gehalten und zwischen ihnen und den Montanisten sich als 'den Mann der kirchlichen Mitte' gefühlt (Dogmengesch. I. S. 619), so vermag ich davon keine Spur zu finden. Dass sie das Evangelium Iohannis ablehnten, musste ihnen, sobald es einmal von der Kirche angenommen war, natürlich zur grössten Sünde angerechnet werden, und die Logoslehre war doch wahrlich Irenaeus wie Hippolyt zu wichtig, als dass sie irgend jemand, der zur Kirche zählen wollte, es hätten frei stellen sollen, welche Stellung er dazu nehmen wollte. Daher spricht denn auch Irenaeus sie der Sünden grösster schuldig: 'per haec omnia peccantes in spiritum Dei in irremissibile incidunt peccatum' (III. 11, 9) und dieses Urteil kehrt bei Epiphanius wieder: *φθάνει καὶ ἐπ' αὐτοὺς τὸ*

ἐξημέρον· ὅτι τῷ βλασφημοῦντι εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι (LI. 35). Bei Epiphanius aber wird nichts zu ihren Gunsten gesagt, und die Stellen, die Harnack in diesem Sinne anführt (a. a. O.), erscheinen im Zusammenhange vielmehr als die schwersten Anklagen. Nicht ihre thatsächliche Übereinstimmung mit der allgemeinen Lehre wird ihnen bezeugt, sondern die von ihnen behauptete Übereinstimmung als ein unberechtigter Anspruch und blinde Selbsttäuschung zurückgewiesen: ἀπ' αὐτῆς τῆς εἰςβολῆς ἐλήλεγκται ἡ τούτων ματαιοσυνκοφαντία μωρά τις οὐσα καὶ μὴ νοοῦσα πόθεν διελέγχεται. δοκοῦσι γὰρ καὶ αὐτοὶ τὰ ἴσα πιστεύειν ἡμῖν, μὴ κατέχοντες δὲ τὰ ἀσφαλῆ τοῦ ἐκ θεοῦ οἰκονομηθέντος ἡμῖν διὰ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου κηρύγματος εὐρεθήσονται διελεγχόμενοι ἐν οἷς ἀγνοοῦσι, πῶς κατὰ τῆς ἀληθείας ἐπαίρονται τὴν γνώσιν (Epiph. LI. 4): 'Sie bilden sich ein, sie hätten denselben Glauben wie wir, und wissen nicht, dass sie in ihrer (eingebildeten) Erkenntnis sich gegen die Wahrheit erheben.' Ebenso sind im folgenden die Worte, die Harnack zu ihren Gunsten zu deuten scheint, καὶ δοκοῦσι λοιπὸν ἐπιλαμβάνεσθαι τῆς ἀγίας καὶ ἐνθέου διδασκαλίας, gegen sie gerichtet. Sie stehen im engsten Zusammenhange mit dem Vorhergehenden: φάσκουσι γὰρ καθ' ἑαυτῶν — οὐ γὰρ ἂν εἰποιμι κατὰ τῆς ἀληθείας — ὅτι οὐ συμφωνεῖ τὰ αὐτοῦ βιβλία τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις, καὶ δοκοῦσι u. s. w. 'Sie behaupten gegen sich selbst — denn ich möchte nicht sagen: gegen die Wahrheit¹⁾ — dass seine Bücher nicht im Einklang mit den übrigen Aposteln stehen, und bilden sich ein, die heilige und gott-erfüllte Lehre (nämlich des Johannes) anzugreifen'²⁾. Das aber

1) Cf. § 17: τοῖς ἐναντιοιμένοις ἑαυτοῖς· οὐ γὰρ λέγω τῇ ἀληθείᾳ, ἐπεὶ μηδὲ δύναται.

2) Ich freue mich, soweit ich sonst von ihm abweiche, an dieser Stelle mit Zahn, Gesch. des K.s, I. S. 248 Anm., zusammenzutreffen. Nur die Bedeutung des *δοκεῖν* ist von ihm nicht richtig gefasst, das hier nicht gleich *videri*, sondern gleich *sibi videri* steht: 'sie merken nicht, dass sie gegen sich selber streiten, während sie gegen Johannes zu streiten glauben.' Übrigens schreibt er hier wörtlich seine Quelle aus, so wörtlich, dass er ganz vergisst, dass ja die Aloger längst verstaubt sind (καὶ εἰάν γε θελήσωσιν ἀνανῆπαί τε καὶ κατανοῆσαι, γνώσονται folgt auf den oben citierten mit γνώσιν schliessenden Satz). Dafür, dass ἐπιλαμβάνεσθαι hier nicht heissen könne 'festhalten', sondern 'angreifen', weist Zahn auf § 33 (ἐπιλαμβάνον-

geht allerdings aus diesen Stellen hervor, dass sich die Aloger selbst gegenüber den Anhängern des Evangelium Iohannis als die Konservativen fühlten, und dies Gefühl hätten sie schwerlich haben können, wenn jenes längst eingebürgert gewesen wäre.

Nach dem, was wir wissen, haben die Aloger sich in ihrem Kampfe gegen die johanneischen Schriften nicht auf ausführliche christologische Erörterungen eingelassen. Sie scheinen nüchterne, der Spekulation abholde Männer gewesen zu sein, die sich in einer traditionellen Auffassung der Person des Heilands sicher fühlten. Wenn sie den Anfang des Evangelium Marci gegen das Evangelium Iohannis ausspielten, so thaten sie das sicher nicht, weil sie auf dieses mehr Wert legten als auf Mt und Lc, sondern weil es wie das Evangelium Iohannis die Erzählung sogleich mit der Lehrthätigkeit Jesu beginnt, ohne doch, wie dieses ihnen zu thun schien, anzunehmen, dass Christus erst damals vom Himmel auf die Erde gekommen sei (vgl. oben S. 49). Für die Kindheitsgeschichte beriefen sie sich auf die übrigen Evangelisten (§ 17 gegen Ende), und nichts berechtigt uns zu der Annahme, dass sie die übernatürliche Geburt Christi geleugnet hätten. Man darf auch nicht die Möglichkeit zugestehen, wie Harnack thut (Dogmengesch. I. S. 619 Anm. 3), als wenn eine Wendung des Epiphanius gegen Leute, die annahmen, dass Christus, anfangs blosser Mensch, erst in der Taufe zum Gottessohn erhöht sei, gegen die Aloger gerichtet wäre. Die Aloger nahmen daran Anstoss, dass Johannes weder die Jordan-taufe noch die Versuchung erzähle. Epiphanius führt aus, dass das Wesentliche, nämlich das Zeugnis des Täufers für Christus, auch Johannes bringe, dass er aber das andere absichtlich lasse, weil es einmal nicht nötig gewesen sei, schon Gesagtes zu wiederholen, dann aber, um auf die Hauptsache, die *ἄνωθεν*

ται τούτου τοῦ ῥητοῦ) hin. Noch näher liegen die Worte in eben diesem § 4, mit denen er die mit dem Mangel an *συμφωνία* begründete Anklage gegen das Evangelium zurückweist und so den Sinn der oben citierten Worte noch einmal unzweideutig klarstellt: *οὐκ οἶδασιν οἱ ἀπαρακολούθητοι ὅτι ἐκάστῳ εὐαγγελιστῇ μεμελέτηται συμφώνως μὲν τοῖς ἑτέροις λαλῆσαι τὰ ἐπ' ἐκείνων εἰρημένα, ἄλλα δὲ τὰ μὴ ἐπ' ἐκείνων ῥηθέντα, παραλειφθέντα δὲ οὕτως ἀποκαλύπτει. οὐ γὰρ ἦν αὐτῶν τὸ θέλημα, ἀλλὰ ἐκ πνεύματος ἁγίου ἢ ἐκκολουθία καὶ ἡ διδασκαλία. εἰ γὰρ τοῦτον βούλονται ἐπιλαμβάνεσθαι, μαθέτωσαν* u. s. w.

οἰκονομία, den Nachdruck zu legen, zur Bekämpfung derjenigen, die behaupteten, dass Christus als blosser Mensch geboren sei ¹⁾. Es wird also angenommen, dass diese Leute auch von den Alogern als Gegner angesehen werden, und diese werden nur getadelt, weil sie die Absicht des Evangelisten verkennen.

An einer Stelle, die, wenn ich nicht irre, noch nicht genügend beachtet ist, erfahren wir direkt etwas über die Vorstellung der Aloger von der Wesenheit Christi, freilich auch nur nach der negativen Seite. Sie tadelten das Evangelium, dass es den Sohn dem Vater gleich setze: "Ἰσον γάρ, φασίν, ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ" λέγει τὸ εὐαγγέλιον (Epiph. Ll. 21) ²⁾.

Dies Zeugnis ist von grosser Bedeutung: es beweist, dass die Aloger mit dem Monarchianismus, auch mit dem sogenannten dynamistischen (den man freilich meiner Meinung besser nicht als Monarchianismus bezeichnete) nichts zu thun haben. Sie werden in naiver Weise an der Gottessohnschaft Christi festgehalten haben, ohne sich um die Finessen der *οἰκονομία* zu kümmern. Von Haus aus weder Sekte noch Partei, vertraten sie die breite Durchschnittsmeinung. Aber sie wurden von der

1) Ὅρᾳς ὅτι οὐδὲν κατὰ λησμονήν [ἐψηφεῖται] παρέλειψε [δὲ] ὁ Ἰωάννης τὰ τῷ Ματθαίῳ εἰρημένα. οὐ γὰρ ἦν χρεῖα ἐκείνων οὐκέτι, ἀλλὰ τῆς τελείας φράσεως πρὸς ἀντίρρησην τῶν νομιζόντων ἀπὸ Μαρίας καὶ δεῦρο Χριστὸν αὐτὸν καλεῖσθαι καὶ υἱὸν θεοῦ, καὶ εἶναι μὲν πρότερον ψιλὸν ἄνθρωπον, κατὰ προκοπὴν δὲ ἐληφέναι τὴν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ προσσηγορίαν (§ 18). Durch die Streichung der eingeklammerten Wörter wird man jedenfalls dem Sinne des Epiphanius gerecht, aber gewiss nicht der Form; doch ich sehe keinen sicheren Weg der Verbesserung. Eine schwere Verderbnis steckt offenbar auch in den Worten ἀπὸ Μαρίας — καὶ υἱὸν θεοῦ. Zum Glück machen die folgenden Worte das, worauf es ankommt, klar.

2) Der Zusammenhang ist der, dass Epiph. loh 5, 18 (πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεόν, Ἰσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ) citiert, nachdem er, um den Unverstand der Aloger zu zeigen, loh 2, 12—5, 15 summarisch durchgenommen hat. Daran knüpft er die Frage: πῶς οὖν (οὐ) καταγνωστέαι αἱ αἰρέσεις ἑλληπῇ ποιοῦσαι τὸν υἱὸν πρὸς τὸν πατέρα; (Das notwendige οὐ fehlt in dem verwilderten Dindorfschen Texte). Hieran schliessen sich die oben citierten Worte. Diese werden demnach von Epiph. als Beweis seiner Behauptung, dass die Aloger dem Sohne die ihm gebührende Würde nicht zuerkennen wollen, angeführt. Sie sind also von den Alogern im Tone des Vorwurfs gegen das Evangelium gerichtet gewesen.

Zeit überholt und gerieten in die Minorität und so verfielen diese Konservativen der Verdammung.

Doch es ist Zeit, von den Alogern zu unsern Prologen zurückzukehren und nunmehr der Frage näher zu treten, wo und wann sie geschrieben sind.

Nach allem Vorausgegangenen ist klar, dass sie nur unter der Herrschaft des Monarchianismus entstanden sein können. Bedenken wir ferner, dass sie nicht wohl Aufnahme in die Vulgata hätten finden können, wenn sie nicht seit alters bekannt und allgemein beliebt gewesen wären, so werden wir nach einem centralen Punkte des christlichen Occidents gewiesen, von wo aus sie durch die Evangelienhandschriften, für die sie bestimmt waren, verbreitet worden sein müssen. Dann aber kann es sich nur um Rom und Karthago handeln.

Über den Verlauf der monarchianischen Bewegung in Karthago sind wir nicht weiter unterrichtet und wir wissen nicht, ob Tertullian, wie er zuversichtlich erwartete, ihre Unterdrückung gelang. In Rom war der Monarchianismus während des ersten Drittels des dritten Jahrhunderts officiële Lehre und es fehlt nicht an Spuren, dass sich monarchianische Anschauungen hier noch lange gehalten haben (vgl. Harnack, Dogmengesch. I. S. 673).

Liegt nun so von vornherein die Annahme, dass die Prologe in Rom entstanden seien, näher, so kann sogleich festgestellt werden, dass wenigstens kein Moment dagegen spricht. Schon bald nach Hippolyt muss das Lateinische in den christlichen Kreisen Roms mehr und mehr in Gebrauch gekommen sein. Im Jahre 250 korrespondieren die römischen Presbyter und Diakonen mit Cyprian lateinisch und zu derselben Zeit schreibt Novatian in Rom lateinisch. Vergleichen wir mit dem Latein dieser das Latein unserer Prologe, so erscheint dieses ungleich mühsamer und schwieriger. Das scheint nicht ganz allein an dem Gegenstande und der geistigen Inferiorität des Verfassers zu liegen. Öfters erscheint der Ausdruck geradezu durch das Griechische gebunden und einiges ist nur aus diesem verständlich (vgl. oben S. 13 und 15). Dennoch ist es wahrscheinlich, dass nicht sowohl eine Übersetzung als vielmehr eine Überarbeitung verschiedener griechischer Quellen vorliegt. So wenigstens würde die formale Gleichheit bei den vorhandenen materialen Widersprüchen am leichtesten zu erklären sein.

Sind aber die Prologe in Rom für eine Ausgabe der Evangelien verfasst, so müssen wir sie als ein Zeugnis einer in dem ersten Drittel des dritten Jahrhunderts von hier ausgegangenen Übersetzung, mindestens der Evangelien, ansehen. Daran würde sich nichts ändern, wenn auch die Prologe selbst als direkte Übersetzungen anzusehen wären, denn auch diese Übersetzung müsste noch innerhalb der genannten Zeit erfolgt sein, da doch zweifellos anzunehmen wäre, dass der Übersetzer sich selbst des monarchianischen Charakters der Prologe wohl bewusst gewesen sei und auf ein volles Verständnis dafür gerechnet habe. Aber die Prologe scheinen nicht nur eine lateinische Ausgabe der Evangelien, sondern eine Gesamtausgabe des A. und N. Testaments zu bezeugen; jedenfalls setzen sie dieses als ein einheitliches Ganzes voraus (s. Argum. Ioh S. 7, 4 ff.). Für Karthago bezeugen die Citate in Cyprians Schriften den Gebrauch einer bestimmten Übersetzung, deren weitere Verbreitung sich erweisen lässt und die man mit Grund als den officiellen Text der afrikanischen Kirche ansehen kann. Mit diesem Text stimmen aber weder Novatian¹⁾ noch die mit Cyprian korrespondierenden römischen Presbyter überein²⁾. Wenn nun auch Novatian und die Presbyter keine gemeinsamen Citate zu unmittelbarer Vergleichung bieten, so lässt sich die Verwandtschaft ihrer Texte doch indirekt durch Vergleichung mit dem sogenannten europäischen Texte erkennen, dem beide nah verwandt und von dessen Vertretern namentlich der Vercellensis, *a*, der vielleicht dem cyprianischen Text am entschiedensten gegenübersteht, eine auffallende Übereinstimmung mit Novatian zeigt. Wir können also mit einiger Wahrscheinlichkeit behaupten, dass der afrikanische Bibeltext zu Cyprians Zeit in Rom nicht der übliche war. Von den wenigen Citaten und Anspielungen auf Bibelstellen in den Prologen ist lehrreich für den zugrunde gelegten Text nur eine, Argumentum Ioh S. 6, 19 'verbum caro factum est'. In dem Prologe zu dem Evangelium Iohannis stehen sich als afrikanische und nicht-afrikanische Übersetzung von λόγος *verbum* und *sermo* gegenüber. *Verbum* haben wie die

1) Vgl. Demmler, Über den Verfasser der Traktate De bono pudicitiae und De spectaculis, S. 50. Tübingen 1894.

Cf. Cypriani opera, ep. 30 und 31, Hartel p. 555 und 559 f.

Vulgata so die Italahandschriften *a b f* u. s. w. Dagegen hat Cyprian Ioh 1, 1 zweifellos *sermo* gelesen, wie Testim. II. 3 und 6 zeigen, wo es von *B* und der ausschlaggebenden Handschrift *L* geboten wird. Auch Tertullian giebt λόγος mit *verbum* nur ganz vereinzelt wieder, weitaus am häufigsten dagegen mit *sermo*, und ausdrücklich bemerkt er, dass dies die übliche Übersetzung sei: 'iam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud Deum fuisse' (adv. Prax. c. 5) ¹⁾.

Wir haben gesehen, dass nach unseren Prologen das Evangelium Matthaei an erster, Ioh an zweiter Stelle stand. Ob Mc auf Lc folgen sollte oder umgekehrt, lässt sich mit Sicherheit nicht entscheiden, da ja der Verfasser der Prologe über das chronologische Verhältnis beider mit sich selbst in Widerspruch steht (vgl. oben S. 37). Aber dass er die chronologische Abfolge der Evangelien nicht als das entscheidende Moment für ihre Anordnung ansah, spricht er in dem Prologe zu Ioh deutlich genug aus: Johannes hat zwar zuletzt von allen sein Evangelium geschrieben, aber wegen seiner Würdigkeit steht er doch an zweiter Stelle. Da nun der Verfasser Mc als eine Art Compendium ansieht, bestimmt, die Summe des Ganzen zum Verständnis zu bringen, so musste ihm hierfür der letzte Platz als der geeignete erscheinen. Ging er aber von dieser Reihenfolge als der gegebenen aus, so würde es einigermaßen begreiflich sein, dass er einen Augenblick die zeitlichen Verhältnisse der Evangelisten vergass und der ihm als der letzte erschien, den er als den letzten in der Reihenfolge zu sehen gewohnt war. Ist diese Vermutung richtig, so haben wir in unseren Prologen das älteste Zeugnis für die Reihenfolge Mt Ioh Lc Mc. Zahn führt nicht weniger als sieben verschiedene Reihenfolgen der Evangelien auf (s. Gesch. des Kanons II. 367 ff.), aber eine grössere Verbreitung lässt sich neben der üblichen Ordnung der griechischen Handschriften nur für die Reihenfolge Mt Ioh Lc Mc nachweisen. Alle erhaltenen vorhieronymianischen lateinischen Evangelientexte, soweit sie überhaupt die ursprüngliche Ordnung bewahrt haben, befolgen sie bis auf eine, und das ist gerade die, die den cyprianischen Text am treuesten be-

1) Cf. Rönsch, das N. Testament Tertullians, S. 250 ff.

wahrt hat, *k.* In ihr bildeten Mc und Mt, wovon allein Fragmente erhalten sind, den Schluss ¹⁾. Diese Abweichung spricht dafür, dass die Reihenfolge Mt Ioh Lc Mc nicht aus Karthago stammt ²⁾. Damit ist ein weiterer Anhalt für die Annahme gegeben, dass unsere Prologe nach Rom gehören.

Wenn aber die Prologe in Rom entstanden sind, so sind sie das älteste Aktenstück aus der römischen Kirche zu der Geschichte des Kanons nächst dem muratorischen Fragment. Zeitlich dürften kaum 30 Jahre zwischen beiden liegen, vorausgesetzt, dass jenes gegen 200 entstanden ist. Unter solchen Umständen wird man erwarten, dass beide Vergleichspunkte bieten, und thatsächlich berühren sie sich wiederholt im Ausdruck und Gedanken.

Von Lucas sagt der Fragmentist ³⁾, dass er in der Apostelgeschichte die einzelnen Vorgänge, die sich in seiner Gegenwart abgespielt hätten, auf das beste für Theophilus zusammengefasst habe: 'Lucas optime Theophilo comprehendit, quae sub praesentia eius singula gerebantur' (Z. 35 ff.), von Marcus der Prolog: 'singula in brevi compingens'. Beide legen sich ausgesprochenenmassen Beschränkung auf; so sagt der Fragmentist von den paulinischen Briefen: 'de quibus singulis non necesse est a nobis disputari' (Z. 46) ⁴⁾, der Prolog zu Ioh S. 7, 16 'quorum vel scripturarum tempore dispositio vel librorum ordinatio per singula a nobis non exponitur'. Die Wendung 'epistulae Pauli . . . volentibus intellegere ipsae declarant' (Z. 39) lässt sich vergleichen mit Prol. Ioh S. 7, 1 'singula quaeque . . . euangelii ratio quaerentibus monstrat'. Z. 42 *schisma haeresis* wird man am besten als einen pleonastischen Ausdruck fassen, wie sie in den Prologen mehrfach begegnen (s. oben S. 22). Z. 18 *credentium fides* erinnert, wenn es auch erträglicher ist, an Mt S. 5, 9 *credendi*

1) Cf. Wordsworth in: Old-Latin Biblical Texts, II. p. X und XII, Oxford, 1886.

2) Welche Reihenfolge Cyprian in seiner Handschrift vor sich hatte, lässt sich aus seinen Citaten nicht erkennen, da in diesen die Evangelien bald so, bald anders aufeinander folgen. Vgl Zahn, Gesch. des Kanons, II. 366 f.

3) Vgl. die Ausgabe von Preuschen, Analecta zur Geschichte der alten Kirche, S. 129 ff.

4) Vgl. den Excurs S. 137.

fides. In derselben Weise ist pleonastisch gesagt: *profectio proficiscentis* (Z. 38). Beide scheinen eine Vorliebe für das Wörtchen *ideo* zu haben, das sich bei beiden zweimal findet, Z. 16 und 77 des Fragments, S. 7, 17 und 8, 15 der Prologe. Bei beiden wird die Schrift an der Glaubensregel gemessen. Der Fragmentist findet in der Verschiedenheit der Anfänge der Evangelien keinen Widerspruch mit der Glaubenslehre ('*nihil differt credentium fidei*' Z. 18), da sie in den entscheidenden Punkten übereinstimmen. Der Prol. zu Mt erklärt das richtige Verständnis der Genealogie Christi für einen notwendigen Bestandteil des Glaubens ('*quod fidei necessarium est*' S. 5, 16). Dabei werden von beiden die Hauptpunkte der Glaubensregel angedeutet. Auf beiden Seiten endlich wird ausgesprochen, dass Christus den Grund und eigentlichen Inhalt der heiligen Schriften bilde. Denn wenn der muratorische Fragmentist sagt, dass Paulus im Römerbriefe lehre: '*ordinem scripturarum, sed et principium earum esse Christum*' (Z. 44), so fasst Harnack¹⁾ mit vollem Rechte *ordinem* zugleich mit *principium* als Praedikat zu *Christum*. Ist *principium* der Grund und Anfang, so bezeichnet *ordo* den Verlauf und durchgehenden Gedanken. Man mag es mit *argumentum* erklären, aber es ist auch gleich *dispositio*, und der eigentlichen Meinung des Fragmentisten wird man entschieden durch den Prolog zu Mt am nächsten geführt, wo *tempus ordo numerus dispositio ratio* als Synonyma nebeneinander gesetzt sind, um auszudrücken, dass der eigentliche Inhalt und die wirkende Kraft der alttestamentlichen Geschichte Christus sei. In dem Prologe zu Ioh aber wird auf das *in corruptibile principium* und den *in corruptibilis finis* des Kanons der Ausspruch Christi in der Apokalypse '*Ego sum α et ω*' angewendet. — Man darf übrigens dem Gedanken des Fragmentisten keine allzu tiefe Bedeutung unterschieben; er hat ihn sicherlich aus dem Anfang des Römerbriefes abgeleitet (*εὐαγγέλιον θεοῦ ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἀγίαις περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*).

Diese trotz der Verschiedenheit der Anlage und Absichten der Schriftstücke hervortretenden Übereinstimmungen dürften geeignet sein, die Annahme einer gewissen zeitlichen und örtlichen Verwandtschaft beider zu begünstigen. Ein modificierter

1) Ztsch. f. Kirchengesch. III. 362.

dogmatischer Standpunkt wie in den Prologen tritt bei dem Fragmentisten nicht hervor, aber es ist zu beachten, dass er das Verhältniß der Person Gottes und Christi überhaupt nicht berührt, dass er in der Lehre von Christus eine Übereinstimmung verlangt nur hinsichtlich der Geburt, des Leidens, der Auferstehung, des Verkehrs des Herrn mit seinen Jüngern [nach der Auferstehung] und seines doppelten Erscheinens, einmal in der Niedrigkeit [in seinem Erdenwallen] und einmal in der Herrlichkeit [im Gerichte], dass er dagegen bei aller Energie des Eintretens für das Evangelium und die Briefe des Johannes doch die Logoslehre gänzlich unberührt lässt.

Wenn es in der Natur der Sache begründet liegt, dass wir aus den Prologen nicht erfahren, welche Schriften ihr Verfasser im einzelnen für kanonisch hielt, so finden wir doch Andeutungen über seine allgemeine Auffassung des Kanons, die nicht ohne Bedeutung sind.

Der Begriff des Kanons als einer geschlossenen, auch in ihrer Reihenfolge mit Notwendigkeit bestimmten Sammlung heiliger Schriften steht dem Verfasser unwandelbar fest. Nicht durch die Überlieferung und die thatsächliche Anerkennung der Kirche ist dieser Kanon gerechtfertigt, sondern er beruht auf inneren Gründen und göttlichem Plane: es ist der *canon ordinatus* (S. 7, 13). Lucas hatte seine besonderen persönlichen Gründe zur Abfassung seines Evangeliums, aber notwendig war es wegen des *ordo euangelicae dispositionis* (S. 8, 7). Mit derselben Notwendigkeit steht die Apokalypse am Ende wie die Genesis am Anfange der Sammlung (S. 7, 5 f.). Innere und notwendige Gründe hat es, dass das Evangelium Iohannis gleich auf das Evangelium Matthaei folgt (S. 7, 13).

Gewöhnlich wird behauptet, dass der Ausdruck Kanon in dem Sinne wie unsere Prologe ihn gebrauchen zuerst bei Athanasius in der *epistula festalis* vom J. 367 (cf. Zahn, Gesch. des K.s II. 210 ff.) vorkäme. Das Wort selbst freilich findet sich auch hier nicht, wohl aber der darauf gegründete Ausdruck *βιβλία κανονιζόμενα*. Unsere Prologe beweisen, dass der Gebrauch des Wortes sehr viel älter ist. Aber dieser Gebrauch ist keineswegs vereinzelt. Auch Origenes hat es so angewendet wie unser Prolog, so t. VI. ed. de la Rue, in librum Iesu Nave homil. 15, c. 6: 'quamvis non habeatur in canone (sc. libellus qui

appellatur Testamentum XII patriarcharum'), t. IX. prolog. in Canticum Canticorum: 'cum . . . neque apud Hebraeos . . . aliquid praeter hos tres libellos Salomonis amplius habeatur in canone', ibid. 'in his scripturis, quas canonicas habemus', t. XII. Commentariorum in Matthaeum series, c. 117: 'in nullo regulari libro hoc positum invenitur'.

Bemerkenswert ist die Wichtigkeit, die der Reihenfolge der kanonischen Schriften beigelegt wird. Zahn hat behauptet, dass es müssig sei, darnach in der ältesten Zeit zu fragen. Die Reihenfolge gewinne erst Bedeutung mit dem Übergange der Rolle in die Buchform, und dieser Übergang beginne erst zwischen 220 und 250, wenn ich recht verstehe, sich zu vollziehen (Gesch. des K.s I. 75 f.). Diese Thatsache wird man anzuerkennen haben, aber die daran geknüpfte Folgerung muss durchaus abgewiesen werden. Sobald ein Neues Testament neben dem Alten entstand, musste naturgemäss der Versuch gemacht werden, es zu ordnen, wenn darin auch keine Übereinstimmung an den verschiedenen Orten erzielt wurde, so wenig wie später, als die Buchform allgemein geworden war. Denn dass eine auch äusserlich sinnfällige Reihenfolge auch bei der Rollenform in den Gemeindebibliotheken sich herstellen liess, braucht nicht bewiesen zu werden, und wird zum Überfluss von Zahn selbst gezeigt (S. 80 ff.)¹⁾.

Von grosser Bedeutung ist das Zeugnis unserer Prologe für die Stellung des Evangelium Iohannis im Kanon. Der muratorische Fragmentist kennt sie noch nicht. Bei ihm bildet vielmehr wie bei Irenaeus und wie es in den griechischen Handschriften die allgemeine Regel ist, Ioh den Schluss. Auffällig muss die Stellung auch dem Verfasser der Prologe gewesen sein, sonst würde er nicht weiter darüber reflektiert haben. In der That verlangt diese Stellung eine Erklärung, diese aber kann man, glaube ich, nur in den Kämpfen finden, die das Evangelium in Rom zu bestehen hatte. An diese Kämpfe erinnert der Muratorische Fragmentist, denn Zahn (II. 46 ff.) hat ganz richtig

1) Der Abschnitt beginnt: 'Trotzalledem fehlte es von jeher doch nicht an Mitteln, die Zusammengehörigkeit der hl. Schriften sinnlich darzustellen' (S. 80) und schliesst: 'Eine sichtbare Reihenfolge der Bücher gab es noch nicht und noch weniger eine feste Ordnung der grösseren Gruppen von Büchern unter einander.' (S. 83)

gesehen, dass dieser im Hinblick auf die Aloger die Übereinstimmung der Evangelien hervorhebt, die von diesen bestritten wurde, und dass er das vermeintliche Selbstzeugnis des Evangelisten für seine Autorschaft aus dem ersten Briefe ('dicens in semet ipsum: quae vidimus . . . haec scripsimus vobis' Z. 29, 30) nur deswegen so geflissentlich hervorhebe ('sic enim non solum visorem se¹⁾ et auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium Domini per ordinem profitetur' Z. 32 f.), weil das Evangelium von jenen dem Johannes abgesprochen wurde. Von einer älteren feindlichen Stimmung gegen das Evangelium legen auch unsere Prologe Zeugnis ab, und noch Hippolyt hielt es für nötig, ein besonderes Buch zum Schutze des Evangeliums wie der Apokalypse zu schreiben. (S. Harnack, *Altchristl. Litteraturgesch.* S. 624). Wenn man sich nun entschloss, dem Evangelium die zweite Stelle anzuweisen, so wollte man es dadurch offenbar schützen und den Eindruck verwischen, als sei es bloss nachträglich recipiert worden. Umgekehrt ist die Stellung der römischen Kirche zu dem Hebraerbrieft dadurch bezeichnet geblieben, dass dieser in den Handschriften immer an letzter Stelle *extra numerum* geführt wurde.

Man muss also in Rom in der Zeit zwischen dem muratorischen Fragmentisten und unserem Prologe noch einmal mit ganz besonderem Nachdruck für das Evangelium Iohannis eingetreten sein. Vielleicht hing das mit dem Wiederaufleben der von Theodot hervorgerufenen Bewegung unter Zephyrin zusammen, von der Eusebius nach einer zeitgenössischen Quelle berichtet (H. E. V. 28, 8 ff.). Dass Theodot das Evangelium Iohannis anerkannt habe, ist eine Annahme, die ebenso von Harnack wie von Zahn vertreten wird²⁾, die mir aber gleichwohl nicht berechtigt scheint. Schwerlich würde Epiphanius in seiner Quelle gefunden haben, dass Theodot ein ἀπόπασμα der von ihm sogenannten Aloger sei, da ihm mit diesem gemeinsam doch nur die Ablehnung der Logoslehre und des Evangelium Iohannis sein konnte, und eben diese Ablehnung wird auch allein bei Epiphanius zur Motivierung jener Behauptung angeführt. Was

1) Die Handschrift hat *sed*. Die Verbesserung stammt aus der ersten Bearbeitung Credners. Später hat er das folgende *sed* in *se* verwandelt.

2) Harnack, *Dogmengesch.* I. 623 und Zahn, *Gesch. des Kanons* I. 261.

beweist es, dass Theodot eine Stelle aus dem Evangelium Iohannis citierte und erörterte? Schliesst etwa die blossе Kenn̄tnis und Verwendung des Evangeliums schon die Anerkennung seines kanonischen Charakters ein? Theodot suchte, wie wir aus Epiphanius (c. LIV) sehen, seine Lehre, dass Christus *ψιλὸς ἄνθρωπος* sei, durch Stellen aus der Schrift zu erhärten, in denen der Messias als *ἄνθρωπος* bezeichnet war, wie Deut. 18, 15. Hier. 17, 9. Ies. 53, 2. Act. 2, 22. 1 Tim. 2, 5. Fand er eine derartige Stelle in derjenigen Schrift, auf welche die Lehre von der ursprünglichen Gottheit und Praeexistenz Christi hauptsächlich gegründet wurde, so konnte ihm dies nur erwünscht sein. Wirksamer konnte er das Evangelium gar nicht discreditieren, als dadurch, dass er es durch Anführung von 8, 40 mit sich selbst in Widerspruch setzte.¹⁾ Ich meine, selbst in dem Bericht des Epiphanius klingt die Ironie des Theodot noch durch: *ὅτι, φησί, ὁ Χριστὸς ἔφη· νῦν δέ με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι ἄνθρωπον ὃς τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα. ὁρᾷς, φησὶν, ὅτι ἄνθρωπός*

1) Es scheint, dass Theodot diese Stelle an die Spitze seiner Schrift — denn wir müssen doch voraussetzen, dass Epiphanius' Gewährsmann eine solche vorlag — stellte. War dies der Fall, so sollten die Leser jedenfalls noch eine andere Anwendung davon machen. Dass Theodot es liebte, mit den Waffen der Ironie zu spielen, sieht man auch sonst aus Epiphanius, und die damit kontrastierenden täppischen Bemerkungen des Epiphanius oder Hippolyt oder wer sonst es ist, zeigen, dass das Risiko, verstanden zu werden, nicht gross war. Es wurde Theodot vorgeworfen, er habe in Byzanz sich dem Martyrium entzogen. Darüber in Rom zur Rede gestellt, habe er gesagt: *θεὸν οὐκ ἡρνησάμην, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἡρνησάμην*. Gefragt, welchen Menschen, habe er geantwortet: *Χριστὸν ἡρνησάμην ἄνθρωπον*. Offenbar ist die Geschichte verdorben. Ob Theodot wirklich dessen, was ihm vorgeworfen wurde, schuldig war, muss durchaus dahingestellt werden, da der Gewährsmann des Epiphanius selber sagt: *οὐκ οἶδα ἐν ποίῳ διωγμῷ*. Theodot hat sicher nicht das Zugeständniss machen wollen, dass die Geschichte wahr sei, er hat nur fein bemerkt *θεὸν οὐκ ἡρνησάμην*, den Vorwurf der Gegner, denen Christus Gott war, umbiegend, indem er das Wort in seinem eigenen Sinne fasste. Alles andere ist plumbe Erweiterung, die die Pointe verdirbt. Gegen denselben Vorwurf der Gottesleugnung nahm er Mt 12, 32 (*καὶ ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἀφεθήσεται αὐτῷ*) in Anspruch, offenbar in dem Sinne: Wenn meine Lehre von Christus, wie Ihr behauptet, Blasphemie ist, so seht, dass der Herr selbst ein milderer Richter ist als Ihr. Worauf der Gewährsmann des Epiphanius ihn sehr breit und ernsthaft belehrt, dass dieses Wort nicht der Blasphemie Thür und Thor öffnen solle (LIV. 2).

ἔστιν. Ebensowenig kann ich glauben, dass die Anhänger des Artemon das Evangelium Iohannis anerkannt hätten. Der Gewährsmann des Eusebius behauptet, dass sie nur die Lehre des Theodot erneuert hätten (V. 28, 6). Sicher geht aus seinen Ausführungen hervor, dass sie die Logoslehre ablehnten, denn er führt lauter Vertreter der Logoslehre als Autoritäten gegen sie ins Feld und endlich auch Psalmen und Lieder, die Christus, den *λόγος τοῦ θεοῦ*, besängen (§ 4. 5). Wenn sie nun, die Logoslehre verwerfend, ihre Auffassung der Person Christi für die apostolische erklärten, wie berichtet wird (§ 3), so werden sie nicht zugegeben haben, dass das Evangelium Iohannis von dem Apostel geschrieben sei. Diese Leute stellten nun die Behauptung auf, dass die Wahrheit bis zu den Zeiten des römischen Bischofs Victor bewahrt und erst seit seinem Nachfolger Zephyrin verfälscht worden sei: *τετηροῦσθαι τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος μέχρι τῶν χρόνων τῶν Βίκτορος, ἀπὸ δὲ τοῦ διαδόχου αὐτοῦ Ζεφυρίνου παρακεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν*. Hieraus geht zunächst deutlich hervor, dass wir es mit einer römischen Partei zu thun haben und dass diese sich auf die römische Tradition berief. Nun waren Victor und Zephyrin beide mehr oder minder monarchianisch gesinnt und es hat keineswegs unter dem zweiten ein radikaler Umschwung in der Lehre stattgefunden. Es kann auch, wie der Gewährsmann des Eusebius mit Recht bemerkt, den Leuten unmöglich unbekannt gewesen sein, dass Theodot wegen einer Lehre, die doch der ihrigen zum mindesten sehr ähnlich war, von Victor exkommuniziert worden sei. Wie konnten sie nun gleichwohl eine so bestimmt definierte Behauptung aufstellen? Die Annahme, dass unter Zephyrin das kanonische Ansehen des Evangeliums in der römischen Kirche feierlich und definitiv festgestellt und damit der Lehre von der Gottheit Christi, einerlei ob monistisch oder dualistisch verstanden, gewissermassen das Siegel aufgedrückt sei, würde die auffällige Thatsache begreiflich erscheinen lassen.

Der Prolog zu Ioh ist nicht nur von Bedeutung für die Geschichte des Evangeliums, sondern auch für die Überlieferung über die Person des Evangelisten. Auch nachdem Lipsius durch seine gründlichen und scharfsinnigen, aber nicht eben glücklich disponierten Untersuchungen über die Akten des Johannes das von Zahn durch eine voreingenommene und ganz einseitige Be-

trachtung gewonnene Resultat, wonach die meisten der uns erhaltenen Nachrichten über das Leben des Apostels Johannes unmittelbar den gnostischen Akten des Leucius entnommen seien, berichtigt hat¹⁾, ist es nicht überflüssig, die Stellung unseres Prologes innerhalb der Tradition genauer zu bestimmen. Denn gerade darüber, wie weit dieser zu ihrer Vermittlung gedient habe, ist das Urtheil von Lipsius nicht ganz klar und auch nicht ohne Widerspruch. Ohne diese Frage zu lösen, kann man aber die Fäden der Überlieferung nicht bloslegen.

Wenn wir darangehen, das Gewebe der Überlieferung aufzulösen, so scheint es angezeigt, in erster Linie auf diejenigen Nachrichten zu achten, welche auf einen bestimmten Ursprung weisen oder doch zu weisen scheinen. Ein solches Merkzeichen tritt an mehreren Orten hervor, wo die Autoren sich auf die *historia* oder die *historiae ecclesiasticae* berufen. Dies thut wiederholt Hieronymus und ausser ihm der Verfasser eines unter Augustins Namen erhaltenen Traktates. Zahn bedenkt sich nicht lange, in diesen *historiae ecclesiasticae* die Johannesakten des Leucius zu erkennen. Es ist ihm nicht zweifelhaft, dass Hieronymus die Erzählungen kirchlich wegen ihres Verhältnisses zu Kirche und Kanon nenne, in demselben Sinne wie nach dem Zeugnisse Rufins²⁾ nach althergebrachtem Sprachgebrauche unter den alttestamentlichen Büchern z. B. die *Sapientia Salomonis*, unter den neutestamentlichen der *Pastor Hermiae* und das *Iudicium Petri* als *libri ecclesiastici* bezeichnet worden seien (S. CIV).

Zahn behauptet also nichts weniger, als dass Hieronymus den Apostelgeschichten des Leucius genau dieselbe Stellung zum Kanon angewiesen habe, wie Eusebius der Klasse der *ἀντιλεγόμενα* (H. E. III. 25, 3—5). Dabei stört es ihn nicht im mindesten, dass sich nicht nur kein einziges positives Zeugnis dafür aufbringen lässt, weder dass Hieronymus noch irgend ein anderer

1) Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten, I. S. 47—72 und S. 348—542. Zahn, Acta Iohannis.

2) Man vgl. ferner die Note in der lat. Bibel Paris. 11553. ‘. . Ceterae scripturae quae non sunt canonicae sed dicuntur ecclesiasticae istae sunt: id est liber Iudith, Tobias, libri Maccabaeorum duo, Sapientia quae dicitur Salomonis et liber Iesu filii Sirac et liber Pastoris’. S. S. Berger, Histoire de la Vulgate, S. 67. Dieselbe Bemerkung findet sich auch in Paris. 6, wo jedoch der Hirt nicht genannt ist. S. S. 24 f.

kirchlicher Schriftsteller diese Auffassung gehabt habe, sondern Eusebius sie von den ἀντιλεγόμενα überhaupt und auch von den zu ihnen als eine Unterabteilung gerechneten νόθα sogar in der unzweideutigsten Weise unterscheidet, indem er diese als γραφὰς οὐκ ἐνδιαθήκους μὲν ἀλλὰ καὶ ἀντιλεγόμενας, ὅμως δὲ παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν γινωσκομένας, die πράξεις Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων hingegen als solche charakterisiert, von denen kein kirchlicher Schriftsteller irgend etwas je zu erwähnen für wert gehalten habe: ὃν οὐδὲν οὐδαμῶς ἐν συγγράμματι τῶν κατὰ τὰς διαδοχὰς ἐκκλησιαστικῶν τις ἀνὴρ εἰς μνήμην ἀγαγεῖν ἤξιωσεν (§ 6). Es ist schlechterdings undenkbar, dass Hieronymus den ihren haeretischen Charakter so unverhüllt zur Schau tragenden Schriften des Leucius den ersten Rang nach den kanonischen Schriften hätte einräumen sollen, und es ist Lipsius ohne weiteres zuzugeben, dass diese mit den *historiae ecclesiasticae* nicht gemeint sein können (S. Lipsius, a. a. O. S. 50). Aber was denn unter diesem Ausdrucke zu verstehen sei, ist doch von Lipsius nicht völlig klar ans Licht gestellt. Wenn er sich auf den Sprachgebrauch des Eusebius beruft, aus dem hervorgehen soll, dass als *historiae* einzelne Geschichten von einzelnen Personen bezeichnet werden, (S. 65 Anm.), so trifft das nicht die Sache. *ἱστορία* kann ohne Zweifel eine einzelne Erzählung bezeichnen, so gut wie wir von einer Geschichte reden, und so wird an den von Lipsius aufgezählten Stellen die jedesmal berichtete Erzählung selbst als *ἱστορία* bezeichnet. Aber etwas anderes ist es doch, wenn wir lesen: *tradunt* oder *docent* *historiae* oder *historiae ecclesiasticae*, oder *si legemus ecclesiasticas historias*, oder *ecclesiastica narrat historia*, oder *in ecclesiastica narratur historia*. Alle diese Ausdrücke nötigen doch an einen Complex von Erzählungen zu denken, aus welchem die jeweilige einzelne Erzählung, bei der sich der Zusatz findet, genommen ist.

Dies ist nun wohl im Grunde auch Lipsius' Meinung, denn wenn er S. 208 erklärt, die zahlreichen *historiae ecclesiasticae* über Johannes seien den verschiedenen Prologen zum Johannesevangelium entnommen, so heisst es dagegen S. 350, dass die alten Prologe zu dem Evangelium und der Apokalypse des Johannes selbst häufig als *historiae* angeführt würden. Von diesen beiden kann nun der zur Apokalypse füglich nicht weiter in Betracht

kommen, da er durchaus unselbständig und ganz aus dem andern abgeleitet ist. S. 445 wird zu den Prologen, die öfters als *historiae* citiert würden, auch der unter Hieronymus' Namen umlaufende Prologus IV euangeliorum gezählt, der seinem Kommentar zu Mt vorangestellt ist, mit dem er indessen nichts zu thun hat und wohin er gewiss willkürlich aus den Bibelhandschriften, die ihn regelmässig unter den verschiedenen Einleitungen zu den Evangelien führen, herübergangen ist. Aber dieser Prolog beruft sich selbst auf *ecclesiasticae historiae* und muss folglich gleichfalls ausgeschieden werden, so dass nur unser Prolog zum Johannesevangelium übrig bleibt. Dieser erwähnt aber von den Daten aus dem Leben des Evangelisten, für welche das Zeugnis der *ecclesiasticae historiae* angeführt wird, nur zwei, nämlich die Vereitlung seines Heiratsplanes durch den Herrn und seine dauernde Virginität, dagegen weiss er weder etwas von dem Ölmartyrium noch von der Entstehungsgeschichte des Evangeliums noch hat er eine Notiz über die Lebensdauer des Johannes; für alle diese Punkte aber wird die *ecclesiastica historia* citiert. Lipsius sieht sich daher genötigt, die Existenz einer erweiterten Form des alten Evangelienprologs anzunehmen, aus welcher jene Nachrichten geflossen seien (S. 66 u. 421). Bei dieser Annahme versteht man nur nicht, warum denn nicht diese Erweiterung allein, und warum zugleich auch der Evangelienprolog für die *ecclesiastica historia* gehalten werden soll, wenn anders dieser in jener enthalten war. Ist man aber einmal gezwungen, neben dem Evangelienprologe noch eine zweite als *historiae ecclesiasticae* bezeichnete Quelle anzunehmen, so wird man nicht ohne weiteres statuieren dürfen, dass diese eine Erweiterung und nicht etwa jener eine Kürzung sei, sondern es vielmehr als die Aufgabe zu betrachten haben, das Verhältnis beider zu einander zu bestimmen.

Zunächst fragt es sich, ob es nicht möglich ist, unsere Kenntnis von der *historia ecclesiastica* über den Kreis der ausdrücklichen Citate hinaus zu erweitern. Und in der That glaube ich, dass wir sie, wenn wir die verschiedenen Notizen über das Leben des Johannes genau miteinander vergleichen, in ihren äusseren Umrissen mit einiger Sicherheit wiederherstellen können. Denn was Zahn von der Entstehungsgeschichte des Evangelium Iohannis sagt, dass die Übereinstimmung verschiedener Schriften

darüber so gross sei, dass man eine ausserhalb dieses Kreises liegende gemeinsame schriftliche Grundlage voraussetzen müsse, wenn man nicht entweder ganz unglaubliche Entlehnungen des einen vom andern annehmen oder einer noch unglaublicheren Vorstellung von einer durch Jahrhunderte hindurch sich in ihrer Identität erhaltenden mündlichen Tradition huldigen wolle (S. CXXVI) — das lässt sich auf die lateinischen Berichte über das Leben des Johannes überhaupt ausdehnen. Denn ohne dass man gegenseitige Berührungen in Abrede zu stellen braucht, lassen sich doch eine Reihe von Übereinstimmungen nur durch die Annahme einer allen gemeinsamen Grundlage erklären. Freilich kann diese Grundlage nicht Leucius gebildet haben. Denn was Zahn an demselben Orte sehr richtig von dem Bericht über die Entstehung des Evangeliums sagt, dass es sich dabei um einen Komplex trockener historischer Notizen handle, das gilt auch wieder von jenen Lebensnachrichten überhaupt, während sich der Roman des Leucius in breitester Ausführung bewegte. Die gemeinschaftliche Quelle ist eben die anonyme *historia ecclesiastica*. Indem ich diese aufzuweisen suche, werde ich so verfahren, dass ich die Belegstellen für die einzelnen Momente der Erzählung zusammenstelle und darüber das setze, was sich als fortlaufender Text der *historia ecclesiastica* zu ergeben scheint. Hierbei bin ich nicht der Meinung, als liesse sich der Wortlaut dieser im einzelnen sicher verbürgen; wohl aber glaube ich, dass sich die Folge und der Inhalt der Erzählung zuverlässig darstellen lässt. Die Begründung lasse ich auf die Vorführung des Materials folgen.

Die nachfolgende Rekonstruktion beruht auf:¹⁾

Pseudo-Augustinus, Sermo CLXIX. bei A. Mai, Nova patrum bibliotheca, I. 378 sqq. Romae, 1852.

S. Augustinus, in Ioh. euang. tract. CXXIV. ed. Maurinorum, t. III. 2, 818 sqq. Parisiis, 1680.

Pseudo-Isidorus, De vita et obitu Sanctorum (nach dem Texte des Parisinus 6, t. 4, f. 45, der von dem gedruckten Texte in den Monumenta patrum orthodoxographa, Basileae, 1569, t. II. 597 sqq. vielfach, namentlich in der Wortstellung, abweicht. Ich habe die schwereren Abweichungen der Ausgabe in [] zusetzt, in () eingeschlossen, was in ihr fehlt).

S. Hieronymus, adv. Iovinianum I. 26, ed. Vallarsi, t. II.

in Iesaiam XV. 56, „ „ t. III.

in Matth. 20, 23, „ „ t. VII.

de viris illustribus, ed. Herding.

Prologus in IV euangelia, vordruckt als 1. Teil der praefatio dem Commentar des Hieronymus zu Matthaeus, ed. Vallarsi, t. VII.

Abdias, Historia apostolica, ed. Fabricius, codex apocryphus N. Testamenti, t. II. Hamburgi 1719.

Mellitus, passio S. Ioannis, in Bibliotheca Casinensis, t. II. 66 sqq.

Prochorus, de vita, miraculis et assumptione b. Ioannis apostoli, in Maxima bibliotheca patrum, t. II. 46 sqq.

Victorinus Petavionensis, Scholia in Apocalypsin, ed. Gallardi, Bibliotheca veterum patrum t. IV. 52 sqq. Venetiis 1768.

Primasius, Prologus in commentarium in Apocalypsin, in Maxima bibliotheca patrum, t. X. 288.

1) Cf. Zahn, Acta Iohannis, p. 195 ff.

DE IOHANNE APOSTOLO ET EUANGELISTA HISTORIA ECCLESIASTICA.

Iohannes apostolus et euangelista, unus ex discipulis Domini, quem de nuptiis volentem nubere vocavit, virgo electus virgo permansit et propterea prae ceteris dilectus est a Domino. Qui etiam recumbens super pectus Domini purissima doctrinarum fluentia de ipso pectoris dominici sacro fonte potavit et quasi unus de paradisi fluminibus verbi Dei gratiam in toto terrarum orbe diffudit. Huic matrem suam pendens ad crucem commendavit Dominus, ut virginem virgo servaret.

Hunc prae omnibus diligit, qui virgo electus ab ipso virgo permansit. Tradunt namque historiae, quod eum de nuptiis nubere volentem vocaverit et propterea . . . potiore sui amoris dulcedine donavit. Qui et recubuit in cena super pectus eius. — Iohannes . . . exponendis divinae naturae institit arcanis patenter insinuans, quanta de pectore Iesu fluentia doctrinae caelestis, quae nobis ructaret, hauserit. Ps.-Aug. Serm. CLXIX. 1, N. P. B. I. p. 378.

Hic est Iohannes euangelista, unus ex discipulis Dei, qui virgo electus a Deo est, quem de nuptiis volentem nubere vocavit Deus. Cui virginitatis in hoc duplex testimonium in euangelio datur, quod et prae ceteris dilectus a Deo dicitur, et huic matrem suam iens ad crucem commendavit Deus, ut virginem virgo servaret. Argum. euang. Ioh.

Iohannes apostolus et euangelista filius Zebedei frater Iacobi virgo electus a Domino atque inter ceteros magis dilectus, (qui etiam) recumbens super Domini pectus (sui) fluentia euangelii de ipso dominici pectoris sacro fonte potavit et quasi unus de paradisi fluminibus verbi Dei gratiam in toto terrarum orbe diffudit; quique iubente Christo in loco ipsius successit, dum matrem magistri suscipiens discipulus post Christum par alter derelictus est quodammodo filius. [diffudit. Hic in locum Christi Christo iubente successit, dum suscipiens matrem magistri discipulus etiam ipse pro Christo alter quodammodo derelictus est filius.] Ps.-Isid. Monum. pat. orth., II. p. 597 sq.

Iohannes apostolus et euangelista, quem Iesus amavit plurimum, qui super pectus Domini recumbens purissima doctrinarum fluentia potavit et qui solus de cruce meruit audire: Ecce mater tua. Prol. in IV euang.

Nec ille . . . quae praedicando ructaret de fonte dominici pectoris solus bibit, sed ipse Dominus ipsum euangelium pro sua cuiusque capacitate omnibus suis bibendum toto terrarum orbe diffudit. Sunt qui senserint et hi quidem non contemptibiles sacri eloqui tractatores, a Christo Iohannem apostolum propterea plus amatum, quod neque uxorem duxerit et ab ineunte pueritia castissime vixerit. August. in Ioh. evang. tr. 124, 7. t. III. 2, col. 824.

Iohannes unus ex discipulis, qui minimus traditur fuisse inter apostolos et quem fides Christi virginem reppererat, virgo permansit et ideo plus amatur a Domino et recumbit super pectus Iesu . . . Exposuit virginitas quod nuptiae scire non poterant et ut . . . doceam, cuius privilegii sit Iohannes, immo in Iohanne virginitas, a Domino virgine mater virgo virgini discipulo commendatur. Hier. adv. Iovinian. I. 26 (t. II. col. 278 D und 280 C).

Talem fuisse eunuchum, quem Iesus amavit plurimum, euangelistam Iohannem, ecclesiasticae tradunt historiae, qui recubuit super pectus Iesu, qui Petro tardius ambulante elatus virginitatis alis cucurrit ad Dominum. Hier. in Ies. XV. 56 (t. IV. c. 658 E).

Qui a Domitiano Caesare in ferventis olei dolium missus protegente gratia divina velut athleta fortissimus non combustus sed tamquam unctus tam illaesus ac intactus inde exivit quam a corruptione carnis mansit integer ac immunis.

A Domitiano Caesare in ferventis olei dolium missus in ecclesiastica narratur historia, ex quo tamen divina se protegente gratia tam intactus exierit quam fuerit a corruptione concupiscentiae carnalis extraneus. Ps.-Aug. Serm. CLXIX. 2, p. 379.

Qui divina domini nostri Iesu Christi protegente gratia a bullientis et ferventis olei dolio velut athleta fortissimus non combustus, sed tamquam unctus illaesus ac intactus exivit et . . . tam illaesus ac liber a poena apparuit quam a corruptione carnis mansit integer ac immunis. Proch. lat. Max. bibl. pat. II. p. 52.

Unde tam illaesus protegente eum gratia Dei a poena exiit quam a corruptione carnis mansit immunis. Mellitus, Bibl. Casin. II. 2, 68.

Proconsul iussit eum velut rebellem in dolio ferventis olei mergi. Qui statim ut coniectus in aeneo est, veluti athleta unctus non adustus de vase exiit. Abdias, Fabricius, cod. apocr. N. Test. II. 534.

Si legamus ecclesiasticas historias, in quibus fertur, quod et ipse propter martyrium sit missus in ferventis olei dolium et inde ad suscipiendam coronam Christi athleta processerit. Hieronym. in Mt 20, 23, t. VII. c. 155/6.

Refert autem Tertullianus, quod a Nerone missus in ferventis olei dolium purior et vegetior exiverit quam intraverit. Idem adv. Iovinianum I. 26 (t. II. col. 280 A).

Nec multo post tempore ab eodem principe propter insuperabilem euangelizandi constantiam in Patmos insulam metallo relegatus ibidem conscripsit apocalypsin.

Nec multo post tempore ab eodem principe propter insuperabilem euangelizandi constantiam in Patmos insula exilio relegatur. Ubi humano licet destitutus solatio, divinae tamen visionis meruit crebra consolatione relevari. Denique ibidem apocalypsin quam ei Dominus de statu ecclesiae praesenti vel futuro revelavit, manu sua conscripsit. Ps.-Aug. Serm. CLXIX. 2, p. 379.

Hic dum Christi euangelium praedicaret in Asia, a Domitiano Caesare in Pathmos insulam metallo relegatur. Ubi etiam positus conscripsit apocalypsin. Ps.-Isid.

Haec autem eo tempore videre promeruit, quo in Patmos insula pro Christo a Domitiano Caesare exilio missus et metallo damnatus terminis arcebatur inclusus. Primasius prol. in comm. in Apoc. M. B. P. t. x. p. 288 E.

Commonente Domitiano in Pathmos insula relegatus scripsit apocalypsim. Hier. de vir. ill.

Statimque relegatus in Pathmos insulam sit. Id. in Mt c. 20, 23 (t. VII. c. 156 A).

Interfecto autem Domitiano cum resolutus exilio Ephesum redisset et iam tunc haereticorum semina pullulassent, Cerinthi, Ebionis et ceterorum qui negant Christum ante Mariam fuisse, compulsus est ab omnibus paene tunc Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus de divinitate Christi altius scribere. Quod ille se non aliter facturum respondit, nisi indicto ieiunio omnes in commune Dominum precarentur, ut illo digna scribere possit. Quo expleto revelatione saturatus in illud prooemium eructavit: In principio erat verbum.

Interfecto autem a senatu Domitiano resolutus exilio Ephesum secessit ibique ob refutandas haereticorum versutias efflagitatus ab Asiae episcopis novissimus euangelium edidit. Ps.-Isid.

Interfecto autem Domitiano et actis eius ob nimiam crudelitatem a senatoribus rescissis sub Pertinace redit Ephesum Hier. de vir. ill.

Novissimus omnium scripsit euangelium rogatus ab Asiae episcopis adversus Cerinthum aliosque haereticos et maxime tunc Ebionitarum dogma

consurgens, qui asserunt Christum ante Mariam non fuisse; unde etiam compulsus est divinam eius nativitatem dicere. Ibid.

Ubi a Domitiano ... exilio missus est, irrumpentes in ecclesiam haeretici ... Marcion, Cerinthus et Ebion ceterique Antichristi, qui Christum fuisse ante Mariam negabant, simplicitatem fidei euangelicae perversa maculavere doctrina. Sed cum ipse post occisionem Domitiani permittente pio principe Nerva rediret Ephesum, compulsus ab omnibus paene tunc Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus de coaeterna patri divinitate Christi altius sermonem facere ... quod ille se non aliter facturum respondit, nisi indicto ieiunio omnes in commune Dominum precarentur, ut illa digna scribere possit. Et hoc ita patrato instructius revelatione spiritus sancti gratia debriatus omnes haereticorum tenebras patefacta subito veritatis luce dispulit: In principio, inquit, erat verbum. P. s. - Aug. Sermo CLXIX. 5, p. 381.

Is cum esset in Asia et iam tunc haereticorum semina pullularent Cerinthus, Ebionis et ceterorum qui negant Christum in carne venisse, quos et ipse in epistula sua Antichristos vocat et apostolus Paulus frequenter percutit, coactus est ab omnibus paene tunc Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus, de divinitate salvatoris altius scribere et ad ipsum, ut ita dicam, Dei verbum non tam audaci quam felici temeritate prorumpere, ut ecclesiastica narrat historia, cum a fratribus cogeretur, ut scriberet, ita facturum respondisse, si indicto ieiunio in commune omnes Deum precarentur, quo expleto revelatione saturatus in illud prooemium caelo veniens eructavit: In principio erat verbum. Prol. in IV euang.

Qui in secreta divinae se nativitatis immergens ausus est dicere, quod cuncta saecula nesciebant: In principio erat verbum. Hier. in Ies. XV. 56 (t. IV. c. 658 F).

Iohannes noster quasi aquila ad superna volat et ad ipsum patrem pervenit dicens: In principio erat verbum. Hier. adv. Iovin. c. 26 (t. II. col. 280 C).

Postea vero euangelium scripsit, cum eum post Domitiani mortem exilio liberum multorum precaretur congregatio sacerdotum ... Valentinus enim, Cerinthus, et Ebion multos suos falsitatibus irretire iam coeperant. Primas. Prol. in Comment. in Apoc. M. B. P. t. X. p. 288 F.

Euangelium ... postea scripsit. Cum enim essent Valentinus et Cerinthus et Ebion et ceteri scholae Satanae diffusi per orbem, convenerunt ad illum de finitimis provinciis omnes episcopi et compulerunt eum, ut ipse testimonium conscriberet. Victor. Petab. Gallandi, t. IV. p. 52.

Hic cum usque ad tempora Traiani vixerit longo confectus senio cum sciret imminere diem recessus sui convocatis discipulis suis per monimenta exhortationum ac missarum celebrationem ultimum eis patefecit diem. Deinde descendens in defossum sepulturae suae locum facta oratione positus est ad patres suos

tam liber a dolore mortis quam a corruptione carnis invenitur alienus.

Manifestissime docent ecclesiasticae historiae quod usque ad Traiani vixerit imperium, id est post passionem Domini sexagesimo octavo anno dormierit. Hier. adv. Iovin. I. 26 (t. II. c. 279 D).

Iohannes . . . confectus senio sexagesimo et octavo anno post passionem Domini mortuus est. Hier. de vir. ill.

Hic autem sexagesimo septimo anno post Domini salvatoris passionem sub principe Traiano vetustatis longaevae fessus senio [longo iam vetustatis senio fessus] cum suae transmigrationis sibi imminere sentiret diem, fertur effodiri sibi sepulcrum iussisse atque inde fratribus valedicens facta oratione tumulum vivens introiit. Ps.-Isid.

A tempore dominicae passionis, resurrectionis et ascensionis in caelum usque ad ultima Domitiani principis tempora per annos circiter sexaginta et quinque absque ullo adminiculo scribendi verbum praedicabat. Ps.-Aug. Serm. CLXIX. 5 p. 381.

Sicenim in patrum litteris legimus: Cum longo confectus senio sciret imminere diem recessus sui convocatis discipulis suis per monimenta exhortationum ac missarum celebrationem ultimum eis patefecit diem. Deinde descendens in defossum sepulturae suae locum facta oratione positus est ad patres suos tam liber a dolore mortis quam a corruptione carnis invenitur alienus. Ps.-Aug. ibid. 2, p. 379.

Et hic est Iohannes qui sciens supervenisse diem recessus sui convocatis discipulis suis in Epheso per multa signorum experimenta promens Christum descendens in defossum sepulturae suae locum facta oratione positus est ad patres suos tam extraneus a dolore mortis quam a corruptione carnis invenitur alienus. Argum. euang. Ioh.

Drei Thatsachen aus dem Leben des Johannes, dass er jungfräulich gelebt habe, dass er vom Herrn am meisten geliebt sei und dass er an seiner Brust gelegen habe, werden in engster Verknüpfung von Hieronymus einmal in seinem Kommentar zu Iesaias, einmal in seiner Schrift gegen Jovinian angeführt und zwar in der Schrift gegen Jov. so, dass hier ganz ausdrücklich die Jungfräulichkeit als der Grund der beiden anderen Thatsachen bezeichnet wird. Für die Jungfräulichkeit des Johannes beruft sich Hieronymus an der anderen Stelle auf die *historiae ecclesiasticae*, eben diese Quelle aber erwähnt er auch in der Schrift gegen Jov. für das Faktum, dass Johannes der jüngste der Jünger gewesen sei. Denn dass das unbestimmte *traditur* sich auf die *historiae ecclesiasticae* bezieht, wird an demselben Orte weiter unten klar, wo wir erfahren, dass Hieronymus das Faktum nur aus der Angabe dieser erschlossen hatte, dass Johannes bis zu dem Regierungsantritt Trajans gelebt habe. (S. oben S. 82). Wir werden daher mit Fug und Recht annehmen, dass jene drei Thatsachen in derselben Verknüpfung und Motivierung sich in der *historia ecclesiastica* erwähnt fanden. Dieselbe Verbindung findet sich auch bei Pseudo-Augustin und auch hier wird auf die *historiae* verwiesen, aber nicht für eine der genannten Thatsachen, sondern für eine neue, nämlich dass Johannes von dem Herrn verhindert sei, sich zu verheiraten. Dies steht in völlig gleichlautenden charakteristischen Worten auch in dem Prologus zu Ioh. Hieraus hat Lipsius geschlossen, dass der Verfasser des pseudo-augustinischen Traktats eben diesem folge (S. 65), so dass also hier ein Fall vorläge, wo unser Prolog als *historia* bezeichnet wäre. Dass aber Pseudo-Augustin aus derselben Quelle wie Hieronymus geschöpft hat und dass dies der Prolog nicht sein kann, lässt sich zwingend beweisen: erstens

erwähnt der Prolog nicht, wie sowohl Pseudo-Augustin als auch Hieronymus thun, dass Johannes an des Herrn Brust gelegen, zweitens findet sich die praegnante Wendung Pseudo-Augustins *qui virgo electus virgo permansit* in ihrer zweiten Hälfte bei Hieronymus adv. Iov. wieder, während sie der Prolog nicht hat. Ist so einerseits die enge Beziehung zwischen Pseudo-Augustin und Hieronymus gesichert und durch die Benutzung einer gemeinschaftlichen, von dem Prologe verschiedenen Quelle erklärt, so ist zugleich bewiesen, dass mit dieser Quelle der Prolog mehrfach und z. T. wörtlich übereinstimmt.

Sowohl in dem Kommentar zu Jesaias als in der Schrift gegen Jovinian sagt Hieronymus, dass Johannes seine Jungfräulichkeit zu einer höheren Erkenntnis befähigt habe. In dem Kommentar ist diese Bemerkung unmittelbar angeschlossen an die andere, dass Johannes an des Herrn Brust gelegen habe, wovon sie in der Schrift gegen Jov. weit getrennt ist. Beide Bemerkungen verknüpft auch der Verfasser des Prologus IV evangeliorum, der sich bei einer anderen Gelegenheit ebenfalls auf die *historiae ecclesiasticae* beruft (s. oben S. 81), mit einander und fügt dazu noch das naheliegende Bild, Johannes habe an der Brust des Herrn die Ströme seiner Weisheit getrunken. Eben dieses Bild führt in derselben Verbindung noch deutlicher Pseudo-Augustin aus.

Zu diesen drei Autoren tritt nun noch ein vierter, ohne sich auf irgend eine Quelle zu berufen, Pseudo-Isidor, bei dem wir dieselben Gedanken genau in derselben Verknüpfung, das Bild von der Quelle aber in noch breiterer Ausführung finden. Sofern aber dieser über den Prologus IV evang. und Pseudo-Augustin hinausgeht, berührt er sich z. T. wörtlich mit dem echten Augustin. Auch bei Augustin ist die Brust des Herrn, an der Johannes ruht, die Quelle, aus der die Weisheit sich über alle Welt ergiesst. Es ist daher zu fragen, ob nicht wenigstens dieses Bild von jenen Autoren aus Augustin entlehnt sei.

Bei dieser Annahme würde es zunächst befremden, dass der charakteristische Ausdruck *fluenta evangelii* oder *doctrinae, doctrinarum*, den alle drei übereinstimmend bieten, sich bei Augustin eben nicht findet. Viel gewichtiger aber ist, dass der ganze Gedankengang bei Augustin ein anderer ist. Augustin bekämpft gerade die Auffassung, die jene vertreten. Nach ihm hat Jo-

hannes gar nicht ausschliesslich die höhere Erkenntnis gehabt, es ist vielmehr der Herr selbst, der in seinem Evangelium allen den Trank der Weisheit nach dem Grade ihres Verständnisses bietet, und so erscheinen Augustins Worte geradezu als eine Korrektur dessen, was wir bei Pseudo-Isidor lesen, der dem Evangelisten selbst das Verdienst zuschreibt und ihn einem der Ströme des Paradieses vergleicht. Dass Johannes an der Brust des Herrn ruhte, ist für Augustin ein symbolischer Ausdruck des beschaulichen Lebens¹⁾, dessen Abbild der Evangelist selber ist²⁾. Mit dieser Auffassung steht die Annahme in Einklang, dass Johannes ein jungfräuliches Leben geführt habe, denn mit dem beschaulichen Leben verträgt sich die Ehe nicht³⁾. Augustin acceptiert daher die Meinung, dass Johannes um seiner Keuschheit willen von allen geliebt sei: 'Sunt qui senserint et hi quidem non contemptibiles sacri eloquii tractatores a Christo Iohannem propterea plus amatum, quod neque uxorem duxerit et ab ineunte pueritia castissime vixerit' (s. oben S. 79), aber ausdrücklich setzt er hinzu, dass es ein unmittelbares kanonisches Zeugnis für die Jungfräulichkeit des Johannes nicht gebe: 'Hoc quidem in scripturis canonicis non evidenter apparet'. Es gehört die ganze Virtuosität Zahnscher Auslegekunst dazu, um in diesen Worten eine Berufung auf eine apokryphe Darstellung zu finden (S. Cf.), mit deren Urhebern denn doch die eben genannten *non contemptibiles sacri eloquii tractatores* gemeint sein müssten. Schon der Plural verrät, dass Augustin gar nicht einen bestimmten Autor ausschliesslich bezeichnen will; war doch der Gedanke, dass Johannes seiner Keuschheit die Vorliebe des Herrn verdanke, längst Gemeingut geworden. Aber in erster Linie wird er an den Prol. zu Ioh gedacht haben; denn dieser findet darin, dass der Herr Johannes allen anderen vorzieht und ihm seine Mutter anvertraut, ein doppeltes Zeugnis des Evangeliums für seine Jungfräulichkeit, und eben dies ist es, was Augustin beanstandet. Im übrigen aber wird er, indem er die gemeine Meinung theils annimmt, theils zu einer höheren Auffassung zu erheben sucht,

1) Propter vitae illius (i. e. futurae et contemplativae) secretissimae quietissimum sinum super pectus Christi Iohannes euangelista discubuit. Tr. 124, 7.

2) (Veritatis contemplatio) per Iohannem significata est. § 6.

3) Illa vita per eum significata est, ubi non erunt nuptiae. § 7 (Ende).

von dem Grunde ausgegangen sein, aus dem sie erwachsen war. Wir werden daher berechtigt sein, die wahrgenommene Übereinstimmung Augustins mit den übrigen Gewährsleuten als ein weiteres Zeugnis für den Worflaut der *Historia ecclesiastica* in Anspruch zu nehmen.

Nachdem so mit grosser Wahrscheinlichkeit ausser Hieronymus, dem Verfasser des Prologus IV euangeliorum und Pseudo-Augustin, auch Pseudo-Isidor als unmittelbarer Zeuge für die *Historia ecclesiastica* gewonnen ist, lässt sich ihr Inhalt leicht weiter vervollständigen.

Mit der Jungfräulichkeit des Johannes war der Umstand in Verbindung gebracht, dass Jesus seine Mutter ihm am Kreuze empfohlen. Am schärfsten ist dieser Zusammenhang bei Hieronymus *adv. Iov.* und in dem Prologe zu Ioh. hervorgehoben; dieselbe Absicht haben auch der Prologus IV euang. und Pseudo-Isidor.

Das Ölmartyrium ist für die *Historia ecclesiastica* ausdrücklich von zwei Seiten bezeugt, von Hieronymus in dem Kommentar zu Mt und von Pseudo-Augustin. Hieronymus erwähnt ausserdem das Ölmartyrium noch in der Schrift *adv. Iov.* und zwar mit Berufung auf Tertullian. Dass er aber gleichwohl auch hier diese Erzählung aus der *Historia ecclesiastica* entlehnt, zeigt sich, wie Zahn S. 201 und Lipsius S. 420 bemerkt haben, darin, dass er sie mit einem Ausdrucke schmückt, der von Tertullian (*de praescr. haeret. c. 36*) abweicht¹⁾, hingegen an den beiden anderen Orten sich findet. Dass aber Pseudo-Augustin die Erzählung mitsamt dem Citat der Quelle nicht von Hieronymus übernommen habe, lässt sich für den, der etwa noch nicht von vornherein davon überzeugt sein sollte, aus kleinen, aber untrüglichen Anzeichen sicher darthun. Die Geschichte findet sich nämlich noch an einem dritten und vierten Orte ebenfalls unmittelbar aus der *Historia ecclesiastica* entlehnt, bei Abdias und Mellitus. Hieronymus vergleicht den Evangelisten mit einem Athleten, Abdias führt dies Bild genauer aus: *'veluti athleta unctus non adustus'*. Es ist eine feine Bemerkung von Zahn (S. CXXI), dass das Bild erst bei Abdias wirklich verständlich

1) *Ferventis olei dolium* Hieron. und alle anderen Zeugen, *oleum igneum* Tertullian.

sei und wir werden uns daher nicht bedenken, hier den ursprünglichen Text zu erkennen. Vergleichen wir nun die verschiedenen Zeugen, zu denen noch der lateinische Prochorus tritt, mit einander, so können wir hier aus den übereinstimmenden Wendungen mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit den Wortlaut der *Historia ecclesiastica* feststellen. Dabei aber zeigt sich, wie ein Blick auf die Belegstellen lehrt, dass Pseudo-Augustin mehrere Ausdrücke mit Prochorus und Mellitus gemein hat, die bei Hieronymus sich nicht finden, wie umgekehrt auch Hieronymus mit jenen stimmt, wo Pseudo-Augustin sich defekt zeigt, so dass die Unabhängigkeit beider von einander gesichert ist.

Charakteristisch verknüpft die *Historia ecclesiastica* die wunderbare Errettung des Apostels aus dem siedenden Öle mit seiner Keuschheit. Sein jungfräulicher Körper, der von fleischlicher Lust nie beschmutzt ist, kann auch von Feuersgewalt nicht verletzt werden, ein Gedanke, den Hieronymus in der Schrift gegen Jov. noch gesteigert hat, indem er sagt, dass Johannes nur noch reiner und kräftiger aus dem Ölkessel herausgestiegen sei.

Über den Ort des Martyriums hat die *Historia ecclesiastica* augenscheinlich keine Angabe gehabt. Dagegen wird nach dem bestimmten Zeugnis Pseudo-Augustins nicht zu bezweifeln sein, dass sie es unter Domitian ansetzte. Wenn dagegen Hieronymus *adv. Iov.* es unter Berufung auf Tertullian in Neros Regierung versetzt, so scheint ihn eine unklare Reminiscenz irre geführt zu haben, da Tertullian das Martyrium des Johannes mit dem des Petrus und Paulus zusammenstellt, doch ohne die Gleichzeitigkeit dieser drei zu behaupten.¹⁾

Bei Hieronymus wie bei Pseudo-Augustin wird die Verbannung des Apostels nach Patmos an das Ölmartyrium angeschlossen und zwar bei Hieronymus so, dass sie noch ausdrücklich unter das Zeugnis der *Historia ecclesiastica* gestellt erscheint. Doch besteht dabei eine kleine Differenz zwischen den Gewährsleuten, sofern die Verbannung bei Hieronymus unmittelbar auf das Martyrium folgt, bei Pseudo-Augustin dagegen wenigstens

1) Tert. de praescr. haereticorum, c. 36: 'Habes Romam . . . ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Ioannis exitu coronatur, ubi apostolus Ioannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur'.

eine kleine Weile dazwischen liegt. Damit steht in Verbindung, dass bei Pseudo-Augustin noch ein besonderes Motiv für die Verbannung angegeben ist, nämlich des Apostels unerschütterliche Standhaftigkeit in der Verkündigung des Evangeliums. Da dies Motiv auch bei Pseudo-Isidor erscheint, bei Hieronymus aber eine stillschweigende Rücksicht auf andere, z. B. Tertullian, der die Erfolglosigkeit des Ölmartyriums als den Grund der Verbannung erscheinen lässt, nicht unwahrscheinlich ist, so werden wir die treuere Wiedergabe des Originals auf seiten Pseudo-Augustins zu sehen haben. — Die nähere Bestimmung, dass Johannes zu Bergwerksarbeiten verurteilt war, scheint durch die dreifache Übereinstimmung von Pseudo-Isidor, Primasius und Victorinus für die *Historia ecclesiastica* gesichert zu sein; denn auch diese beiden stimmen im wesentlichen in allen ihren Nachrichten mit ihr überein.

Für die Erzählung von der Entstehung des Evangelium Iohannis wird wieder die *Historia ecclesiastica* von dem Prologus IV euang. ausdrücklich als Quelle angegeben. Mit diesem stimmt Pseudo-Augustin z. T. wörtlich überein. Wenn von beiden die höhere Auffassung des Wesens Christi als für dieses Evangelium charakteristisch, und als ihr beredtester Ausdruck das Prooemium hervorgehoben wird, so finden wir ganz ähnliche Wendungen auch bei Hieronymus an den beiden Orten, wo er sich auch sonst in allem, was er von Johannes berichtet, von der *Historia ecclesiastica* abhängig zeigte. Dass Pseudo-Augustin nicht aus dem Prologus IV euang. geschöpft hat, ist wieder aus kleinen Abweichungen ersichtlich. Kein Gewicht lege ich darauf, dass bei ihm unter den Ketzern, die Johannes bestreiten wollten, auch Marcion genannt ist, wofür Primasius und Victorinus Valentinus haben. Aber nicht zu übersehen ist, dass in zwei Punkten, wo Ps.-Augustin von dem Prolog abweicht, er mit Hieronymus *de viris ill.* übereinstimmt, der einen Teil seiner Nachrichten über Johannes auch an diesem Orte augenscheinlich aus der *Historia ecclesiastica* entlehnt hat. Der erste ist untergeordneter Art und rein äusserlich. Ps.-Augustin und Hieronymus haben statt *coactus* des Prologs *compulsus*, das von Victorin bestätigt wird. Zweitens wollte Johannes nach dem Prolog die doketische Lehre 'Christum in carne non venisse', nach Ps.-Augustin die ebionitische 'Christum ante Mariam non fuisse' bestreiten. Wie

der Widerspruch entstanden ist, bleibe dahingestellt; dass dem Zusammenhang der *Historia ecclesiastica* die zweite Angabe entspricht und keinesfalls die erste sich dort allein gefunden haben kann, liegt auf der Hand.

Dass die *Historia ecclesiastica* eine Angabe über die Lebensdauer des Apostels enthalten habe, sagt Hieronymus *adv. Iov.* ausdrücklich. Wenn er aber selbst das 68. Jahr nach dem Leiden des Herrn als Todesjahr des Johannes bezeichnet, so giebt er deutlich zu verstehen, dass er damit nur den allgemeinen Ausdruck seiner Quelle ziffernmässig bestimmen will. So erklärt es sich, dass Ps.-Isidor in der Angabe des Jahres um 1 Jahr von Hieronymus differiert.

Die näheren Umstände von Johannes' Tode werden übereinstimmend von Ps.-Augustin, Ps.-Isidor und in dem Prolog zu Ioh angegeben. Ps.-Augustin beruft sich auf *patrum litterae*. Da er z. T. wieder wörtlich mit dem Prolog zu Ioh übereinstimmt, so hat Zahn gemeint, er berufe sich auf diesen (S. XCIX). Aber es ist sicher, dass dies auf keinen Fall seine einzige Quelle war und dass ihm jedenfalls auch hier die *Historia ecclesiastica* vorgelegen hat. Denn wo er über den Prolog hinausgeht oder von ihm abweicht, stimmt er theils mit Hieronymus und Ps.-Isidor, und wo es nicht der Fall ist, sieht die Abweichung doch nicht nach blosser Willkür aus. So haben Ps.-Augustin und Ps.-Isidor statt *supervenisse* übereinstimmend *imminere*; der Ausdruck *longo confectus senio* dürfte die Voraussetzung für Hieronymus' *confectus senio* und Ps.-Isidors *vestutatis longaevae fessus senio* bilden. Keinen Anhalt in dem Prolog zu Ioh, aber auch keine Unterstützung von den anderen Gewährsmännern finden die Worte: 'per monumenta exhortationum ac missarum celebrationem ultimum eis patefecit diem'. Auffallend ist freilich im folgenden der mit Ausnahme eines Wortes völlige Gleichlaut beider Quellen, und die Möglichkeit, dass hier von Ps.-Augustin der weitverbreitete Prolog benutzt sei, lässt sich allerdings um so weniger leugnen, als der Verfasser selbst durch die Art seiner Berufung auf eine Mehrheit von Zeugen zu deuten scheint.

Überblicken wir die *Historia ecclesiastica* als ganzes, so werden wir darin einen Versuch erkennen, das Wichtigste aus der Überlieferung über den Apostel Johannes auf katholischem Standpunkte in knapper Form darzustellen. Der Schlüssel zum

Verständnis des Lebens und Sterbens des Johannes wird in seiner Jungfräulichkeit gefunden. Sie befähigt ihn zu höherer Erkenntnis, schützt seinen Leib vor dem siedenden Öle und befreit ihn von den Schmerzen des Todes. Diese Vorstellung ist sicherlich in gnostischen Kreisen entstanden. Aber sie schien vom Standpunkt der Lehre aus unbedenklich und nicht ohne innere Gründe; sie empfahl sich, weil sie den Apostel und das ihm zugeschriebene Werk, das angefochtene Evangelium, im hellsten Lichte erstrahlen liess. Dagegen sicherlich aus rein katholischer Überlieferung geschöpft ist die Erzählung von der Entstehung dieses Werkes. Die zuversichtliche Behauptung Zahns (S. CXXVI), dass die *historiae ecclesiasticae*, auf die der Prologus IV euangel. sich dafür beruft, nichts anderes seien als die Johannesakten des Leucius, ist durch die Rekonstruktion jener gründlich widerlegt. Aber damit könnte die Frage nach dem Ursprung der Erzählung nur zurückgeschoben scheinen, und so werden wir uns damit weiter unten noch zu beschäftigen haben.

Das Ölmartyrium verlegt die römische Tradition, deren ältester Vertreter Tertullian ist, nach Rom, während es nach Leucius in Ephesus stattfand (s. Zahn, S. CXXII und Lipsius, S. 419). Die *Historia ecclesiastica* legt es uns zwar nahe, den Vorgang in Rom zu denken, aber sie nennt doch den Ort nicht direkt, und wir sind nicht gezwungen, den Kaiser als den unmittelbar ausübenden Richter vorzustellen. Diese Zurückhaltung ist schwerlich ohne Absicht. In späterer Zeit, als das Ereignis an der Porta Latina alljährlich gefeiert wurde, wäre sie nicht möglich gewesen. Aber das war im 6. Jahrhundert (s. Lipsius, S. 486), während zur Zeit der Abfassung der *Historia ecclesiastica* darüber in Rom noch keine entschiedene Meinung bestehen mochte. Der Standpunkt der *Historia ecclesiastica* entspricht der katholischen Tendenz, in zweifelhaften Fällen eine nicht notwendig geforderte Entscheidung zu vermeiden und um so kräftiger an den zur Anerkennung gelangten Meinungen, woher immer sie auch schliesslich stammen mögen, festzuhalten.

Welches ist nun das Verhältnis der *Historia ecclesiastica* zu dem Prologus in Ioh? Zweifellos ist, dass zwischen beiden ein unmittelbares Abhängigkeitsverhältnis besteht. Denn sehen wir auch von dem Schluss der *Historia ecclesiastica* ab, wo das Quellenverhältnis nicht völlig klar erscheinen mag, so tritt doch

auch zu Anfang eine so starke Übereinstimmung hervor, dass eine unmittelbare Entlehnung der einen von der anderen Seite stattgefunden haben muss. Hier ist nun vor allem die rein katholische Färbung der *Historia ecclesiastica* zu beachten, die es recht unwahrscheinlich erscheinen lässt, dass diese älter sei als der Prolog. Die Meinung aber von der Jungfräulichkeit des Johannes, die beide gleich stark betonen, blieb auch später, obwohl sie sich nicht aus der Bibel begründen liess, allgemein beliebt. Über die äusseren Verhältnisse des Evangelisten ist der Prolog zurückhaltender. Auffallend in dieser Beziehung ist, dass er jede Andeutung über die Entstehung des Evangeliums vermeidet. Die Erzählung, die die *Historia ecclesiastica* darüber bietet, ist so alt und weit verbreitet, dass man kaum annehmen darf, sie sei dem Verfasser der Prologe unbekannt geblieben. Man wird auch nicht sagen dürfen, dass sie in den Rahmen seiner Erörterung nicht hineingepasst hätte; denn kommt es ihm schon vor allen Dingen darauf an, die innere Veranlassung und Bedeutung der Evangelien zu bestimmen, so hindert ihn dies doch nicht, in dem Prologe zu Lc auch des äusseren Zweckes des Evangeliums, der Bekämpfung haeretischer Irrtümer und jüdischer Beschränktheit, zu gedenken. Das aber wird man schliessen müssen, dass die Erzählung, die bei der Abfassung der *Historia ecclesiastica* als ein unzweifelhaftes kirchliches Gut betrachtet wurde, dem Verfasser der Prologe noch nicht als verbindlich erschien.

Es scheint mir aber noch ein bestimmtes positives Moment in dem Texte des Prologes für seine Priorität zu sprechen. Nach dem Gewicht der Zeugen müssen wir urteilen, dass in diesem S. 6, 17 'huic matrem suam iens ad crucem commendavit Deus' zu lesen ist. Es ist zwar nicht sicher zu sagen, welches der Wortlaut der *Historia ecclesiastica* gewesen sei, aber von der Lesart des Prologs findet sich bei den Zeugen keine Spur, und man kann unmöglich verkennen, dass die grobe Abweichung von der evangelischen Erzählung, die darin liegt, ihrem ganzen Charakter durchaus widerspricht. Für den Verfasser des Prologs ist sie auch noch auffallend genug, aber sie lässt sich doch allenfalls begreifen, wenn wir hier vorgreifend bemerken, dass dieser noch unter dem Bann der Johannesakten des Leucius stand. Nach diesen war Johannes bei der Kreuzigung gar nicht

gegenwärtig, sondern hielt sich auf dem Ölberg verborgen (s. Zahn, S. 222). Nach dieser Vorstellung konnte also Jesus die Worte, die er bei Ioh 19, 27 an den Apostel richtet, gar nicht vom Kreuze aus sprechen, und so wäre es denkbar, dass den Verfasser des Prologs ein vielleicht nur halbbewusstes harmonistisches Bestreben zu der Änderung der evangelischen Erzählung verleitet hätte.

Wir werden demnach unsern Prolog als eine Quelle der *Historia ecclesiastica* ansehen, und sicher ist es nicht verwunderlich, wenn dieser weitverbreitete Tractat, von den mit der allgemeinen Lehre nicht übereinstimmenden Zügen gereinigt, als schätzbares Dokument im Interesse der Kirche verwertet wurde.

Dass der Prolog zu Ioh unmittelbar aus Leucius geschöpft habe, erkennt auch Lipsius an (S. 65 und 445). Mit der Sache ist der Ausdruck selbst im Anfang des Prologs: *‘quem de nuptiis volentem nubere vocavit Deus’*, direkt aus Leucius entlehnt: *ὁ θελήσάντι μοι ἐν νεότητι γῆμαι ἐπιφανείς καὶ εἰρηκός μοι· χρήσω σου Ἰωάννη* (Zahn, S. 247, 10). Freilich ist in dem Prologe nur von einer einmaligen Heiratsabsicht des Johannes die Rede, während es bei Leucius scheint, als habe er den Versuch, sie auszuführen, noch zweimal wiederholt. Denn die citierte Stelle geht weiter: *ὁ ἀσθένειάν μοι σωματικὴν προοικοδομήσας, ὁ τρίτον μου βουληθέντος γῆμαι ἐν τῇ θαλάσῃ μοι εἰρηκός· Ἰωάννη, εἰ μὴ ἥς ἐμός, εἶσα ἄν σε γῆμαι*. Diese Stelle ist nun freilich nicht ganz klar, da sie sich in einem Gebet findet, wo der Verfasser sich mit kurzen Andeutungen begnügt, die den Leser wohl an andere Parteeen erinnern sollten, in denen der Zusammenhang der Geschichte ausgeführt war. Aber auch so erscheint es unwahrscheinlich, dass hier wirklich verschiedene Heiratspläne des Apostels gemeint seien und nicht vielmehr ein dreimaliges Einschreiten des Herrn gegen denselben Plan. Denn andernfalls ist das *τρίτον* ganz unverständlich. Es ist dagegen ohne Anstoss, wenn wir annehmen, dass Leucius damit nur schärfer die drei Momente hervorheben wollte, die der Herr der Verheiratung des Johannes in den Weg legte, nämlich die erste Erscheinung des Herrn mit der knappen Forderung: ich bedarf deiner, zweitens die Bereitung der körperlichen Schwäche und drittens die abermalige Erscheinung mit der bestimmteren Erklärung. Der Ausdruck *προοικοδομήσας ἀσθένειαν* setzt eine

inhaerente, durch die Vorsehung des Herrn gewollte und bewirkte Schwäche des Apostels voraus. Es erscheint zunächst befremdlich, dass dies Moment an zweite Stelle gesetzt ist, da es doch der Zeit und der Sache nach das erste ist und das Motiv des ganzen Vorgangs enthält. Aber anscheinend noch schwieriger ist es, unter der *σωματικὴ ἀσθένεια* geschlechtliche Impotenz zu verstehen, wie es die eben gegebene Interpretation fordert, da doch diese mit der Absicht des Apostels sich schlecht zu vereinigen scheint. Aber über die Motive dieser Absicht giebt der griechische Text nicht die leiseste Andeutung. Dass die Brunst Johannes den Gedanken an die Heirat eingegeben habe, steht lediglich in der Paraphrase des Abdias, auf welche nichts zu geben ist ¹⁾. In einer Biographie des Johannes, die entschieden Kenntniss der Johannesakten verrät, enthalten in dem Vatic. 654 (s. Lipsius, S. 472), folgt Johannes dem Wunsche seines Vaters Zebedaeus. Ist es nicht sehr wohl möglich, dass Leucius gemeint hat, dem Apostel sei sein körperlicher Defekt unbekannt gewesen, bis der Herr selbst ihm die Augen darüber geöffnet habe? Denn was bedeutet der Ausdruck *εἰ μὴ ἵς ἐμός*? Wäre eine Angehörigkeit gemeint, wie sie die gläubige Ergebenheit begründet, in dem Sinne wie die anderen Apostel, wie überhaupt die Christen Christi sind, so würde damit die Forderung des Herrn nicht motiviert erscheinen. Dass aber eine Angehörigkeit anderer und ganz besonderer Art gemeint sein muss, geht auch noch aus anderen Erwägungen hervor. Augenscheinlich setzt Leucius voraus, dass Johannes den Herrn noch gar nicht kannte, als er sich verheiraten wollte. Denn dass beide nicht im täglichen Verkehr miteinander standen, beweist der Ausdruck *ἐπιφανόμενος*. Jesus erscheint Johannes, sei es im Traume, sei es anders, jedenfalls nicht in menschlicher Weise, sondern als himmlisches Wesen ²⁾. Dass Johannes noch nicht Jünger des Herrn war, beweist das kurze Wort *χοῦζω σου*, das ist die Aufforderung zur Gefolgschaft, wie bei Ioh 1, 44 das

1) Zahn, S. 247 Anm. zu Z. 11: 'sed cum iuventutis ardore visus essem non servare praeceptum et diffusus, quod integritatem servare vix possem, animum ad nuptias appulsiem u. s. w.'

2) In der oben genannten Biographie heisst es: *διὰ θείας φωνῆς τοῦτον ἐκώλυσεν οὕτως ἀντὶ χρηματίσας· χοῦζω σου, Ἰωάννη*.

Wort an Andreas: ἀκολούθει μοι. Es ist unter dieser Voraussetzung nicht auffallend, dass Johannes nicht gleich auf die erste Aufforderung eingeht und sie daher zum zweiten Male in verstärkter Form mit geheimnisvoller Andeutung des tieferen Grundes ausgesprochen wird, während es undenkbar erscheint, dass Leucius vorausgesetzt haben sollte, Johannes habe sich aus dem Verkehr mit Jesus heraus, ohne ihn zu fragen, verheiratet und dieses trotz einem ausdrücklichen Verbote noch zweimal wiederholen wollen. Das Verhältniss des Johannes zum Herrn beruht also darauf, dass dieser ihn sich von seiner Geburt an zum Eigentum bereitet, indem er ihn geschlechtlich unfähig macht. So besteht eine mystische Verbindung zwischen Christus und Johannes, über die dieser in dem Augenblicke aufgeklärt wird, da er sie brechen will. Es ist nun auch klar, warum die einzelnen Momente der Eheverhinderung in keiner anderen Reihenfolge aufgeführt sind: die erste Aufforderung setzt die Unkenntnis des Johannes über seinen Zustand voraus, aus der die Nichtbeachtung des Verbotes hervorgeht; die zweite Aufforderung hat die zwischenstehende Bemerkung zur Voraussetzung und entwickelt sich unmittelbar aus ihr, indem sie sie erklärt.

Wenn dies die Meinung des Leucius war, so spricht Tertullian genau seinen Gedanken aus, wenn er Johannes als 'aliquem Christi spadonem' bezeichnet (de monogamia c. 17). Auch Hieronymus nennt in der Erklärung von Ies. 56, 4 den Johannes einen Eunuchen und beruft sich dafür auf die Historia ecclesiastica (s. oben S. 79). Aber in dieser Quelle hat er den Ausdruck nicht gefunden, wie wir gesehen haben. Vermutlich hat ihn ebenso wie in dem Bericht über das Ölmartyrium eine Reminiscenz an Tertullian beeinflusst (s. oben S. 86), und er hat hier umgekehrt etwas auf Rechnung der Historia ecclesiastica gesetzt, was ihr zwar dem Ausdruck nach nicht, aber freilich wohl dem Sinne nach angehört. Dass nun Tertullian auf Leucius zurückgeht, ist mir in hohem Grade wahrscheinlich, und Lipsius' Polemik gegen Zahn (S. 510) scheint mir ganz verfehlt. Mag immerhin Tertullian das Wort des Herrn Mt 19, 12 auf Johannes haben anwenden wollen, das bemerkenswerte ist doch eben, dass er es gerade auf Johannes anwendet. Man kann aber dem Gedanken Tertullians nur gerecht werden, wenn man seine völlige Übereinstimmung mit Leucius in der Auffassung des Verhältnisses

zwischen Jesus und Johannes erkennt. Tertullian braucht Beispiele von Männern und Frauen, die der Versuchung der Wieder-
verheiratung widerstanden haben. Er will zeigen, dass nicht nur Personen der heiligen Geschichte, sondern sogar Heiden diejenigen beschämen und widerlegen, die sich auf die Schwachheit des Fleisches berufen, um eine zweite Ehe einzugehen. 'Isaac monogamus pater noster' wird als Typus des Monogamen hingestellt. Er glänzt freilich weniger durch sich selbst, als im Vergleich mit den übrigen Patriarchen. Judith entzieht sich gewaltsam der zweiten Ehe. Dido verzichtet der Staatsraison zum Trotz auf eine Wiederverheiratung¹⁾, Lucretia wahrt durch den Tod das Princip der Monogamie. Die Empfehlung der absoluten Keuschheit liegt hier nicht in der Absicht Tertullians; erst weiter unten wird beiläufig daran erinnert, dass auch hierfür das Heidentum beschämende Beispiele biete. Wenn also Johannes in der Reihe dieser Beispiele aufgezählt wird, so muss Tertullian ihn als irgendwie im Stande der Ehe befindlich angesehen haben. Er hat ihn also gewissermassen in geschlechtsloser Ehe mit Christus verbunden und darum auf eine andere Ehe verzichtend gedacht, genau so wie Leucius es darstellte.

Wir werden demnach anerkennen müssen, dass wir die Tradition von der Jungfräulichkeit des Johannes nicht über Leucius zurückverfolgen können, und so ist innerlich nur wahrscheinlich, dass sie in gnostischen Kreisen entsprungen und gepflegt ist. Augustin hat ohne Zweifel Recht, wenn er behauptet, dass in den kanonischen Schriften diese Tradition keine Stütze findet. Wie man einen Anknüpfungspunkt für sie in Apoc. 14, 4 hat finden können, ist mir nicht verständlich²⁾. Auch das vierte Evangelium giebt kein Motiv für die Bevorzugung des Apostels

1) Es ist merkwürdig genug, dass die Aeneis die alte Vorstellung von der Dido nicht verdrängt hat. Wenn aber Tertullian von ihr sagt: 'maluit uri quam nubere', so scheint ihn dabei doch die Reminiscenz an die Aen. geleitet zu haben (IV. 68: 'uritur infelix Dido') und er scheint den Doppelsinn geradezu herauszufordern. Denn es ist kaum möglich, nicht zugleich an den Rat, den Paulus den Unvermählten und Witwen giebt, zu denken ('melius est nubere quam uri' 1 Cor. 7, 9). Hieronymus, bei dem das Beispiel wieder erscheint (adv. Iovin. I. c. 43), hat diesen Anklang vorsichtig vermieden: 'maluit ardere quam nubere.'

2) So Holtzmann, Commentar zu Mt 19, 12. — Apok. 14, 4 heisst es: οἱ τοὶ εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν· παρθένοι γὰρ εἰσιν.

durch den Herrn, es setzt die Vorliebe für ihn lediglich als Thatsache voraus.

Blicken wir von hier noch einmal auf den Prolog zu Ioh zurück, so finden wir nun, nachdem wir Leucius' Meinung genauer ermittelt haben, die Übereinstimmung zwischen beiden vollkommen bestätigt. Leucius redete nicht von wiederholten Heiratsabsichten des Apostels, sondern in dem Augenblick, wie Johannes sich verheiraten will, beruft ihn der Herr zu seinem Jünger. Ebenso der Prolog: 'quem de nuptiis volentem nubere vocavit Deus'. Der Ausdruck *vocavit* steht völlig gleich dem Ausdruck *elegit* und ist von der Berufung zum Jünger zu verstehen. Vgl. Prolog zu Mt S. 5, 2: 'cuius vocatio ad Deum ex publicanis actibus fuit'.

In gleicher Weise hat der Prolog zu Ioh die Erzählung von der Selbstbestattung des Apostels unmittelbar aus Leucius entnommen. Wir haben einen zweifellos auf die Akten des Leucius zurückgehenden Bericht über den Tod des Johannes in mehreren griechischen Handschriften, sowie in einer syrischen und armenischen Übersetzung, womit im wesentlichen übereinstimmen Abdias und Mellitus¹⁾. Nach diesem Fragment versammelt der Apostel die Brüder vor seinem Tode zu einer letzten Ermahnung: *Τῇ δὲ ἐξῆς κυριακῆς οὐσῆς συνηγμένων τῶν ἀδελφῶν ἤρξατο λέγειν αὐτοῖς*. Bei Abdias und Mellitus geht eine kurze Einleitung voraus, wonach der Herr fünf Tage vorher Johannes erschienen war und ihm den Tag seines Todes vorausgesagt hatte. Dem entsprechend heisst es in dem Sermo Augustini CXCI De Iohanne euangelista bei A. Mai, Nova patrum biblioth. I. 1, S. 450: 'Dictum ei erat a domino qua die esset recessurus.' Von einer so bestimmten Verkündigung sagen zwar der griechische und der syrische und armenische Text nichts, aber auch hier spricht der Apostel von seinem Tode als unmittelbar bevorstehend (*ταῦτα ὑμῖν, ἀδελφοί, ὁμιλῶ ἐπειγόμενος πρὸς τὸ προκείμενόν μοι ἔργον, ἥδη τελούμενόν μοι ὑπὸ κυρίου* Zahn. S. 241, 7), und die ganze Erzählung basiert auf der Voraussetzung, dass der Apostel über das Eintreten seines Todes zum voraus völlig sicher ist. Eben dies setzt der Prolog zu Ioh voraus (S. 7, 7): 'Et hic est Iohannes qui sciens supervenisse

1) S. Zahn, S. 238 ff.

diem recessus sui convocatis discipulis suis in Epheso'. Die Rede des Apostels beginnt mit dem Hinweis auf die vielen Wunderzeichen, durch welche der Herr sich durch seine Hand manifestiert habe: *γινώσκετε τὸν κύριον πόσας δυνάμεις δι' ἐμοῦ παρέσχεν ὑμῖν, πόσα τέρατα, πόσα σημεῖα* (S. 239, 5). Dem entspricht in dem Prolog die Wendung 'per multa signorum experimenta promens Christum'. Ps.-Augustin, der, wie wir sahen (s. oben S. 89), hier im übrigen mit dem Prolog fast wörtlich übereinstimmt, hat dafür: 'per monumenta exhortationum ac missarum celebrationem ultimum eis patefecit diem'. Auch diese Wendung widerspricht den Akten des Leucius nicht, und Lipsius merkt besonders an, dass der Ausdruck 'missarum celebratio' aus den gnostischen Akten stamme (S. 496, Anm. 2). Aber dieser Ausdruck übersetzt doch den mit grosser Einfachheit geschilderten Vorgang (*καὶ κλάσας τὸν ἄρτον ἐδίδου ἡμῖν ἐκάστῳ τῶν ἀδελφῶν ἐπενχόμενος ἄξιον ἔσεσθαι αὐτὸν τῆς τοῦ κυρίου εὐχαριστίας*. S. 244, 4) in die Anschauung einer späteren Zeit, und die Rede gipfelt keineswegs in der Bekanntmachung des Todestages, sondern beschränkt sich auf die *exhortatio*, indem sie nur beiläufig in der oben angegebenen Weise das bevorstehende Ereignis streift. Die Bestattung selbst wird mit einer gewissen Heimlichkeit vor wenigen Zeugen vorgenommen (*ἐβάδιζεν πρὸ τῶν πνλῶν εἰρηκῶς τοῖς πλείοσιν ἀποστῆναι ἀπ' αὐτοῦ*. S. 245, 3) und diese sind von dem, was eintritt, geradezu überrascht (*ἡμῶν μηδὲν εἰδότην ἀποδύεται τὰ ἱμάτια*. S. 245, 11). Es ist daher wenig wahrscheinlich, dass die Abweichung bei Ps.-Augustin direkt durch die Akten des Leucius veranlasst sei.

Der Schluss des Berichtes über die Metastasis des Apostels ist in den Quellen verschieden überliefert und die Ansichten über seine ursprüngliche Form sind geteilt. Während die syrische und armenische Übersetzung mit dem Tode des Apostels schliessen, entlässt nach den griechischen Handschriften der Apostel die Brüder, worauf sie am folgenden Tage wiederkehren, ihn selbst nicht wiederfinden, sondern nur seine Sandalen, während die Erde quillt. Sie erinnern sich des Wortes des Herrn an Petrus (Ioh. 21, 22) und preisen Gott für das Geschehene (Zahn, S. 250). Hiermit werden auf das kürzeste zwei Sagen angedeutet, die wir anderswo breiter ausgeführt finden: nach der einen von ihnen ist Johannes lebendig aus dem Grabe ins Jenseits entrückt

worden, nach der andern schlummert er im Grabe und seine Atemzüge setzen den das Grab deckenden Staub in Bewegung (s. Lipsius, S. 497 ff.). Diesen Staub nannte man Manna, er galt für heilig und Jahrhunderte lang unterhielt man damit einen schwunghaften Versandhandel (s. Zahn, S. CVIII f.).

Wunderlicher Weise ist Lipsius auf den Gedanken gekommen, die Sage von dem leeren Grabe des Apostels für die Akten des Leucius zu retten. Das Schweigen des Syrsers und Armeniers hat nach ihm gegenüber dem einstimmigen Zeugnis der griechischen Handschriften keine Bedeutung (S. 498). Es ist schwer zu begreifen, dass jemand, der die Verschiedenartigkeit und Unvereinbarkeit beider Sagen mit Recht betont, ein solches Argument anwendet und die Einstimmigkeit der die beiden innerlich unvereinbaren Sagen äusserlich vereinigenden Zeugen für die eine Hälfte ihrer Aussage in Anschlag bringt, für die zweite aber nicht gelten lässt. Dass dieses einstimmige Zeugnis ebensowenig in einem Teile wie im ganzen für Leucius beweist, dass vielmehr der ganze Schluss, wie die Griechen ihn bieten, unecht ist, kann bei vorurteilsloser Betrachtung nicht einen Augenblick zweifelhaft sein. Bei Leucius erzählt nämlich ein Augenzeuge in der ersten Person Pluralis. Während nun der Syrer und Armenier diese Einkleidung bis zum Schluss festhalten, ändern die Griechen von dem ersten Augenblicke an, wo sie von jenen abweichen, die Form und fallen aus der ersten Person in die dritte Pluralis. Mit vollem Recht hat daher Zahn auf dieses Zeugnis verzichtet und in der syrischen und armenischen Übersetzung den ursprünglichen Schluss der Akten gesehen.

Die orientalischen Zeugen erhalten aber auch von anderer Seite Unterstützung. Zunächst stimmen Abdias und Mellitus mit ihnen in den Hauptpunkten überein. Am nächsten stehen Abdias und der Armenier einander; ich stelle beide nebeneinander, die armenische Version nach der lateinischen Übersetzung bei Zahn.

Ar. nach Zahn, S. 250, 11.

Abd. S. 252, 9.

Deinde obsignans totum se dixit: Tu esto mecum, Domine mi Iesu Christe. Et stravit se in foveam, qua pallium suum extenderat, dixitque nobis: Pax vobiscum, fratres.

Et signans se totum adstitit et ait: Tu mecum, Domine Iesu, solus. Et proiecit se supra tumulum, in quo straverat vestimenta sua, dicens nobis: Pax vobiscum, fratres.

Soweit stimmen auch die Griechen mit beiden überein: καὶ ἀτενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐδόξασεν τὸν θεόν, σφραγισάμενός¹⁾ τε ὅλως ἐστὼς καὶ εἰπὼν ἡμῖν· ἡ εἰρήνη καὶ ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν, ἀδελφοί . . . (S. 250, 19). Im Anfang hat der Syrer einen zweifellos ursprünglichen Zug bewahrt, der im Griechischen und Armenischen verloren gegangen ist, aber bei Abdias sich wiederfindet: καὶ στραφεὶς πρὸς ἀνατολὴν ἐδόξασεν ἐν φωτὶ ἐστὼς ὁλος (nach der Rückübersetzung bei Zahn, S. 250, 2), Abdias: 'Lux tanta apparuit super apostolum, ut nullus eam sufferret aspectus' (S. 252, 8). Nach dem Schlusswort des Apostels heisst es im Armenischen weiter: 'Nobis laetantibus simulque plangentibus commendavit animam suam beatus Iohannes in manus Domini nostri Iesu Christi' und schliesst dann: 'Iesu autem gloria et Christo honor et virtus in saecula saeculorum.' Abdias geht nun mehr in die Breite, statt 'commendavit animam suam' hat er: 'statim reddidit spiritum' in Übereinstimmung mit dem Syrer, der damit schliesst. Abdias aber schildert noch die Empfindungen der zurückbleibenden Brüder, genau wie der Armenier: 'qui interfuimus, alii gaudebamus, alii plorabamus' und interpretiert auch diese Empfindungen. Dann schliesst er allerdings das Mannawunder an, aber er verrät deutlich genug den Eintritt der fremden Quelle: 'Et protinus manna exiens de sepulchro apparuit cunctis, quam usque hodie gignit locus iste'. Von dem leeren Grabe sagt er nichts; nach Lipsius hat er die Erzählung davon gestrichen, weil sie mit dem Mannawunder unvereinbar sei (S. 499). Aber ist das nicht eine ganz willkürliche Behauptung? Haben doch die Griechen beide Angaben mit einander verbunden; warum sollte Abdias klüger gewesen sein? Was aber die Hauptsache ist, die Bemerkung ist in sich falsch. Das Mannawunder erscheint bei Abdias in so reduzierter und später Gestalt, dass es mit der Vorstellung, Johannes sei aus dem Grabe entrückt worden, durchaus nicht unvereinbar ist. Denn davon, dass das Manna eigentlich der durch die Atemzüge des schlafenden Apostels bewegte Staub sei, kann doch wirklich der Leser des Abdias nichts ahnen. Auch das ist eine unbegründete Behauptung von Lipsius, dass Prochorus²⁾ das leere

1) Der Syrer hat diesen Ausdruck nicht.

2) Über Prochorus vgl. Zahn, S. III—LX.

Grab in den gnostischen Akten gefunden habe (a. a. O.). Es ist zweifellos, dass Prochorus für den Schluss seines Romans die Johannesakten des Leucius benutzt hat, aber er hat sie derart überarbeitet und dabei den Charakter der Erzählung so verändert, dass es unerlaubt ist, diesen Zug auf Leucius zurückzuführen. In Wirklichkeit ist er vielmehr erst aus dieser Umgestaltung der Geschichte herausgewachsen. Bei Prochorus geht die Bestattung ganz anders vor sich als bei Leucius. Johannes lässt ein Stück Erde in Kreuzesform genau seiner Gestalt entsprechend ausgraben. Darauf lässt er sich mit Erde bedecken bis an die Kniee, dann bis zum Halse, endlich befiehlt er, auch das Gesicht mit Erde zu bedecken und sagt, man werde ihn in diesem Leben nie wieder sehen. Am andern Morgen graben dann die Brüder, die bei dem Vorgang nicht zugegen gewesen sind, nach und finden keine Spur mehr von Johannes.¹⁾

Ganz besonders wichtig ist das Zeugnis Augustins in dem Tractat zu Ioh 21, 19 ff., und es ist schwer zu begreifen, wie Lipsius, von Overbeck verführt, den offenkundigen Sachverhalt, den Zahn vollkommen richtig dargelegt hatte (S. XCVIII), verkennen konnte (S. 494 f.). Augustin unterscheidet mit wünschenswerter Deutlichkeit zwei widersprechende Nachrichten über den Apostel, nämlich die gewisser apokrypher Schriften, wonach Johannes wirklich gestorben, und die Meinung anderer gewichtiger Gewährsmänner²⁾, nach denen er nur scheinot gewesen sei: 'Quem tradunt etiam, quod in quibusdam scripturis quamvis apocryphis reperitur, quando sibi fieri iussit sepulchrum, incolumem fuisse praesentem, eoque effosso et diligentissime praeparato ibi se tamquam in lectulo collocasse statimque esse defunctum; ut autem isti putant, qui haec verba Domini (Ioh 21, 22) sic intellegunt, non defunctum sed defuncto similem cubuisse et cum mortuus putaretur, sepultum fuisse dormientem, et donec Christus veniat, sic manere suamque vitam scaturigine pulveris indicare, qui pulvis creditur, ut ab imo ad superficiem tumuli ascendat, flatu quiescentis impelli' (tr. CXXIV, 2). Wie man sieht, deckt diese Stelle bis zu den Worten 'statimque eum esse defunctum' sich genau mit dem Schluss der Johannesakten, wie er sich aus

1) Vgl. Zahn, S. 162, 10 ff. und die erweiterte Bearbeitung, S. 191.

2) S. unten S. 101 Anm. 1.

dem Syrer, Armenier und Abdias ergiebt. Aber Overbeck nimmt an, dass das Citat aus den apokryphen Schriften über diese Worte hinausgehe und bis an den Schluss reiche, wobei die Bemerkung 'ut autem — cubuisse' als eine Parenthese Augustins anzusehen sei. Andernfalls habe das Citat keinen Sinn, da es zur Erläuterung von Ioh 21, 22 und speciell zum Beleg für die vorhergehenden Worte 'creditur vivus dormire sub terra' dienen sollte. Aber dies ist eine ganz unberechtigte Supposition. Augustins Meinung ist es gar nicht, dass der Apostel unter der Erde schlafe. Er sucht sich zwischen den verschiedenen Erklärungen der widerspruchsvollen Aussage des Evangeliums v. 23: οὐκ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι οὐκ ἀποθνήσκει, ἀλλ' ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ; durchzuwinden. Auf der einen Seite steht das scheinbar unzweideutige Wort des Herrn selbst, welches eine Stütze in der Lokaltradition und den gut verbürgten wunderbaren Erscheinungen am Grabe des Apostels findet, auf der andern Seite der Einspruch des Evangelisten selbst, mit dem eine, allerdings apokryphe Tradition übereinstimmt. Augustin glaubt zwar für seine Person an den wirklichen Tod des Apostels, aber er meint doch, die weit verbreitete entgegenstehende Meinung schonen zu müssen¹⁾, und so lässt er beide Ansichten neben und, wie man nicht leugnen kann, auch durch einander laufen. Lipsius, der die Argumentation Overbecks in vollem Masse billigt, kann sich doch das Ungereimte der vermeintlichen Vorlage Augustins, die hart neben einander 'statim esse defunctum' und 'sepultum fuisse dormientem' stelle, nicht verbergen. Er erklärt diesen Widerspruch aus einer katholischen Überarbeitung. Damit kommt er aber genau an demselben Punkte an wie Zahn, denn aus dieser Annahme ergiebt sich, wie er selber ausspricht, dass der ursprüngliche Text des Apokryphum von dem Grabesschlummer noch nichts berichtet haben könne. Es ergiebt sich aber auch, was Lipsius nicht bemerkt, dass dieses Apokryphum ebenso wenig etwas von dem leeren Grabe, d. h. der lebendigen Entrückung des Apostels ins Jenseits, berichtet haben kann, da ja sehr deutlich gesagt war, dass der Apostel wirklich gestorben sei. So

1) Huic opinioni supervacaneum existimo reluctari. Viderint enim qui locum sciunt, utrum hoc ibi faciat vel patitur terra quod dicitur, quia et re vera non a levibus hominibus id audivimus' (Zahn, S. 205, 17).

kommen wir auch von dieser Seite zu dem Resultat, dass die Johannesakten mit dem Tode des Apostels schlossen, und dass sie von irgend welchen Zweifeln daran, wie sie der Schluss des Johannesevangeliums hätte anregen können, völlig unberührt waren.

Mit diesem Ergebnis stimmt endlich auch das Zeugnis des Prologs zu Ioh. Auch er nimmt an, dass der Apostel wirklich gestorben sei; wenig passend klingt nur in dem Zusammenhange der Ausdruck 'positus est ad patres suos'. Die Wendung 'descendens in defossum sepulturae suae locum' kommt der syrischen Überlieferung am nächsten (*κατέβη εἰς τὸ σκάμμα*. Zahn S. 250, 4). Aber dies Hinabsteigen ist früher gedacht, wie die folgenden Worte 'facta oratione' zeigen, denn diese beziehen sich auf das lange Gebet, das Johannes, nachdem er die Kleider abgelegt hat, spricht (*ἐν μόνῳ τῷ δικροσσίῳ στὰς ἀνατείνας τὰς χεῖρας ἠΰστατο*. S. 246, 2). Dass der Ausdruck 'a corruptione carnis alienus' nicht auf Unverweslichkeit, wie von Lipsius bemerkt war¹⁾, sondern auf die Virginität des Apostels hindeute, ist später von ihm selbst klar gestellt worden²⁾. Er entspricht einer Stelle in dem Schlussgebet: *ὁ καὶ μὲν φυλάξας μέχρι τῆς ἄρτι ὥρας καθαρὸν ἑαυτῷ καὶ ἀμιγῇ μίξεως γυναικός* (S. 247, 9). Dass Johannes von Todesschmerzen frei geblieben sei ('extraneus a dolore mortis'), wird zwar in den Johannesakten nicht mit ausdrücklichen Worten gesagt, aber es ergiebt sich deutlich genug aus ihnen, da der Apostel alle Vorbereitungen zu seinem Hingang mit grösster Ruhe und Heiterkeit trifft und nach dem letzten: 'Friede mit Euch!' sofort verscheidet.

Einen indirekten Beweis für die Abhängigkeit des Prologs zu Ioh von den Johannesakten kann man darin finden, dass in dem Prolog die Geschichte von der Entstehung des Evangeliums vollkommen übergangen ist. Zahn hat freilich, wie wir oben S. 90 gesehen, die Ansicht entwickelt und auch nach Lipsius' Wider-

1) S. 66: 'Die Weiterbildung von dem Grabesschlummer liegt wohl schon dem Ausdruck der alten Prologe zu Grunde, dass der Leib des Apostels frei geblieben sei von Verwesung.'

2) S. 496: 'Der Wortlaut des Satzes ist nicht von der dem Leibe des Apostels zu Teil gewordenen Unverweslichkeit, also vom Grabesschlummer, zu verstehn, sondern bezieht sich auf seine Virginität, um derentwillen er den Schmerz des Todes nicht gefühlt habe.'

spruch (S. 68) aufrecht erhalten¹⁾, dass die Quelle jener Erzählung die Akten des Leucius seien. Aber es lässt sich nicht nur kein Beweis dafür, sondern auch der stärkste Beweis dagegen erbringen.

Die Elemente der Erzählung, die in der von uns rekonstruierten *Historia ecclesiastica* in geschlossener Form vorliegt, können wir sehr weit zurückverfolgen. Dass das Evangelium von Johannes in Ephesus geschrieben und dass es verfasst sei, um den Samen der Irrlehre, besonders Kerinths, aber auch der Nicolaiten als einer gnostischen Sekte auszurotten, sagt Irenaeus III. 1 und 11; dass Johannes nach der Abfassung der übrigen Evangelien von seinen Schülern aufgefordert, vom Geist zu Gott emporgehoben, ein geistiges Evangelium geschaffen, Clemens von Alexandria (bei Eusebius H. E. IV. 14, 7); endlich, dass er vor der Abfassung mit denen, die ihn gebeten hätten, gemeinschaftlich gefastet habe, der muratorische Fragmentist: 'Iohannes ex discipulis cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: conieiunate mihi hodie triduo et quod cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatur Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Iohannes suo nomine cuncta describeret' (Z. 9 ff.). Es ist unbestreitbar, dass diese Überlieferung des Fragmentisten auf eine ausführlichere, romanhaft ausgeschmückte Darstellung hinweist — denn es fehlen ja die Motive der Erzählung und die lebhafteste Form der direkten Rede contrastiert eigentümlich mit der sonstigen Knappheit des Fragmentisten — nur ist damit nicht im mindesten gesagt, dass die Johannesakten den Rahmen gebildet hätten, aus dem dieses Stück herausgebrochen wäre.

Wenn die Veranlassung zu der Abfassung des Evangeliums im allgemeinen von dem Fragmentisten in Übereinstimmung mit den übrigen Gewährsleuten angegeben wird, so weicht er doch im einzelnen dabei in bemerkenswerter Weise von ihnen ab. In der *Historia ecclesiastica* giebt Johannes den Bitten der

1) Geschichte des Kanons, II. S. 38. Auf Lipsius' Widerspruch ist hier keine Rücksicht genommen, nur ist der Ton der Sicherheit, der Acta Iohannis S. CXXVI angeschlagen ist ('auf viel festeren und breiteren Boden kann ich die Behauptung stellen, dass Leucius einen Bericht über die Veranlassung und Entstehung des johanneischen Evangeliums gegeben hat' vgl. auch oben S. 75 f.), ein klein wenig herabgestimmt, da hier für die Behauptung nur Wahrscheinlichkeit in Anspruch genommen wird.

Bischöfe und Abgesandten der Kirchen Asiens nach (s. oben S. 80), bei Clemens Alexandrinus sind es die *γνώριμοι*¹⁾, die ihn antreiben, hingegen bei dem Fragmentisten die Mitschüler und, wie man doch wohl verstehen muss, Mitbischöfe des Apostels. Andreas wird die Offenbarung zuteil, dass das Evangelium unter der Revision aller, d. h. nach dem Zusammenhang aller Apostel geschrieben werden soll. Also sämtliche Apostel sind noch am Leben und zusammen vereinigt. Dagegen ist die gewöhnliche Überlieferung darüber nicht im Zweifel, dass das Evangelium von Johannes im hohen Alter in Ephesus verfasst sei. Eine Ausnahme machen nur die von Usener herausgegebenen Timotheusakten (Bonn, 1879, S. 9 f.), nach denen zwar das Evangelium von dem Apostel auch in Ephesus, aber vor seiner Verbannung nach Patmos verfasst wurde. Mit Recht sieht darin Usener ein Zeichen von Altertümlichkeit (S. 21), aber doch sind es auch hier nicht die übrigen Jünger des Herrn selbst, sondern erst wieder ihre Schüler (*οἱ ἐπακολουθήσαντες τοῖς μαθηταῖς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*), die die Veranlassung zur Entstehung des Evangeliums, und zwar nur mittelbar, bieten.

Man wird annehmen dürfen, dass wir die Überlieferung bei dem Fragmentisten in ihrer ursprünglichen naiven Form haben, während die Abweichungen der anderen auf bewusster Reflexion beruhen, wobei die *γνώριμοι* des Clemens die leichteste und erste, die *episcopi totius Asiae* und *legationes multarum ecclesiarum* der *Historia ecclesiastica* die letzte und stärkste Form der Änderung darstellen dürften.

Die Erzählung des Fragmentisten aber, in ihrer inneren Unwahrscheinlichkeit schon im Altertum selbst erkannt, beweist, dass es gar keine thatsächliche Überlieferung über die Abfassung des Evangelium Iohannis gab. Die stärkste Bestätigung dafür ist die Zurückhaltung des Irenaeus.

Irenaeus hatte jedenfalls dringende Veranlassung, sich über die Beglaubigung des Evangeliums zu äussern, denn er kennt und erwähnt seine Gegner (s. oben S. 59), die, indem sie es als ein haeretisches Produkt dem Apostel absprachen, für das Recht

1) *γνώριμος* = *μαθητής* bei Iust. I. apol. 32: *πῶλον ὄνον ἐκέλευσεν ἀγαγεῖν αὐτῷ τοὺς γνωρίμους αὐτοῦ* (cf. Mt 21, 1). Ebenso ist wohl auch Lc 23, 49: *εἰστήκεισαν πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτοῦ ἀπὸ μακρόθεν* zu verstehen.

der historischen Überlieferung eintraten. Aber weder von Polykarp, der nach ihm mit dem Apostel verkehrte (s. den Brief an Florinus bei Eus. H. E. V. 20, 6), noch von den übrigen Presbytern, welche den Herrenjünger, der für Irenaeus immer der Evangelist ist, gekannt haben sollen und sonst von ihm gar wunderbare Dinge zu berichten wussten (s. oben S. 58), hat er irgend eine Äusserung über die Entstehung des Evangeliums aufbewahrt. Es ist daher unerhört, Irenaeus zu einem historischen Zeugen der Autorschaft des Johannes zu machen, indem man ihn für den Träger einer ununterbrochenen Überlieferung von dem Apostel bis auf seine Zeit erklärt, und so das vierte Evangelium für das best beglaubigte auszugeben. Umgekehrt muss man sagen: weil Irenaeus sich sonst auf die lebendige Tradition beruft und doch aus ihr kein Zeugnis für die Entstehung des Evangeliums anführt, so ist es in hohem Grade unwahrscheinlich, dass er davon irgend etwas Glaubwürdiges gehört hatte.

Freilich möchte einer einwenden, dass Irenaeus ja doch auch die Autorschaft des Matthaeus und Marcus nicht beglaubigt habe, da er es doch hätte können, weil er die Bücher des Papias kannte¹⁾. Aber die Evangelien des Matthaeus und Marcus waren in der Kirche nie angefochten worden und die Namen ihrer Verfasser waren im Grunde so anspruchslos, dass gegen die Echtheit der Namen selbst überhaupt schwerlich jemand etwas in älterer Zeit einzuwenden gehabt hat. Dagegen beruht das Evangelium Iohannis auf der Voraussetzung, dass es für seine ganz andersartige Lehre des Gewichtes eines ganz besonders angesehenen Namens bedürfe, und auf diesen Namen wird in der Folge gepocht.

Man kann das Gewicht dieser Gründe geltend machen, ohne die eigentümliche Auffassung des Irenaeus von der Autorität der Schrift zu verkennen. Für Irenaeus ist allerdings der Kanon nicht an die Tradition gebunden, sondern Schrift und Überlieferung sind ihm zwei getrennte Begriffe (III. 2). Die Kirche ist im Besitze beider Güter, der Überlieferung, die von den Aposteln an von Bischof auf Bischof übergegangen ist, und der Schrift, die von Gott unmittelbar verordnet ist. Das vierfältige Evangelium

1) V. 33, 4: *Ταῦτα καὶ Παπίας . . . ἐπιμαρτυρεῖ . . . ἔστι γὰρ αὐτῶ πέντε βιβλία συντεταγμένα.*

insbesondere hat eine innere Notwendigkeit, es kann weder mehr noch weniger Evangelien geben, die Vierzahl ist ein Werk der göttlichen Ökonomie und jedes einzelne Evangelium erweist seine Wahrheit durch seinen besonderen Charakter (III. 11, 7 ff.). Das Evangelium Iohannis ist daher der äusseren Beglaubigung so wenig bedürftig wie irgend eines der andern, und Irenaeus hatte auf seinem Standpunkt nicht nötig, nach einer solchen zu suchen. Aber eben dieser Standpunkt ist für unsere Frage von grösster Wichtigkeit. Denn er beweist, dass sich das Evangelium Iohannis nicht durch äussere Tradition, sondern durch seine innere Wirkung aufgedrängt hatte.

Wenn nun aber auch Irenaeus von den Presbytern nichts über die Entstehung des Evangeliums erfahren hatte, so wäre es immerhin denkbar, dass sie doch das Evangelium selbst gekannt hätten. An zwei Stellen berühren sich ihre Aussagen mit diesem. Es scheint geboten, sie genauer ins Auge zu fassen.

Irenaeus bestreitet sehr energisch die mit der synoptischen Tradition im besten Einklang stehende Annahme der Gnostiker, dass Jesus nicht älter als dreissig Jahr geworden sei. (II. 22, 5). Er beruft sich für ein höheres Alter auf ein doppeltes Zeugnis, das des Evangelium Iohannis und der Presbyter, die mit Johannes verkehrt haben wollen. Es ist klar, dass diese beiden Zeugnisse auf dem Standpunkte des Irenaeus im Grunde nur eins waren, da sie beide für ihn auf dieselbe Person zurückliefen, und das unmittelbar schriftlich abgegebene Zeugnis des Evangeliums hätte für ihn ein ungleich grösseres Gewicht haben sollen als das mittelbar durch andere Personen überlieferte. Einen Grund, es überhaupt anzuziehen, würde er gehabt haben, wenn er die Authenticität des Evangeliums durch die Übereinstimmung hätte beweisen oder bekräftigen wollen, wie er bei anderer Gelegenheit durch das Zeugnis der nämlichen Presbyter eine abweichende Lesart der Apokalypse zu stützen sucht¹⁾. Aber eine solche Absicht liegt ihm gänzlich fern. Er will zwei von einander unabhängige Zeugnisse vorlegen, und dass er das Zeugnis der Presbyter nicht etwa für minderwertig hält, zeigt er

1) V. 30, 1: 'in omnibus antiquis et probatissimis et veteribus scripturis numero hoc posito et testimonium perhibentibus his qui facie ad faciem Ioannem viderunt' (cf. apoc. 13, 18).

dadurch, dass er es voranstellt und stärker betont als das des Evangeliums: 'Aetatem seniore[m] habens Dominus noster docebat, sicut euangelium et omnes seniores testantur, qui in Asia apud Ioannem discipulum Domini convenerunt, id ipsum tradidisse eis Ioannem. Permansit autem cum eis usque ad Traiani tempora. Quidam autem eorum non solum Ioannem, sed et alios apostolos viderunt, et haec eadem ab ipsis audierunt et testantur de huiusmodi relatione'. Dann wird die Frage erhoben, wer mehr Glauben verdiene, solche Männer oder Ptolemaeus, der nicht einmal im Traume auch nur die Spur eines Apostels erjagt habe. Darauf wird dann auch das Zeugnis des Evangeliums angeschossen: 'Sed et ipsi qui tunc disputabant cum Domino Iesu Christo Iudaei apertissime hoc ipsum significaverunt' (folgt die Erläuterung von Ioh 8, 56. 57). Man wird es für sehr unwahrscheinlich halten müssen, dass Irenaeus das Zeugnis der Presbyter auch nur wiederum aus der mündlichen Überlieferung geschöpft habe. Dagegen spricht die ganze Form der Wiedergabe, vor allen Dingen das Praesens *testantur*, womit es als ein dauernd niedergelegtes, jetzt noch sprechendes bezeichnet ist. Es kann kaum zweifelhaft erscheinen, dass Papias als der Vermittler anzusehen ist. Dann aber kann man aus der Art, wie Irenaeus dieses Zeugnis verwendet, wertvolle Schlüsse ziehen. Man kann und muss aus dieser Art schliessen, dass die Presbyter bei dieser Gelegenheit des Evangeliums mit keiner Silbe gedacht hatten, denn nur so konnte Irenaeus dazu kommen, ihr Zeugnis als ein ganz selbständiges auszuspielen. Es leuchtet aber ein, dass für Irenaeus das Zeugnis der Presbyter nur um so grösseres Gewicht haben musste, wenn sie sich lediglich auf mündliche Aussage des Apostels stützten, so dass es gar nicht scheinen konnte, als sei es am Ende doch nur aus der schriftlichen Quelle abgeleitet. Um aber jeden derartigen Verdacht abzuschneiden, so setzt er ausdrücklich hinzu, dass einige von diesen Presbytern dasselbe auch von anderen Aposteln gehört hätten, zugleich eine weitere Bestätigung, dass nur von mündlicher Tradition bei den Presbytern die Rede war. Aber es lässt sich dafür noch stärkeres in die Wage werfen. Die Aussage der Presbyter geht entschieden über die des Evangeliums hinaus. Im Evangelium sagen die Juden zum Herrn: 'Du bist noch nicht fünfzig Jahr alt und willst Abraham gesehen haben?' Diesen Ausdruck erklärt Ire-

naeus ganz richtig dahin, dass man so von dem sage, der über vierzig Jahre alt, das fünfzigste Jahr jedoch noch nicht erreicht habe, aber auch nicht mehr weit davon entfernt sei. Die Presbyter aber müssen, wenn nicht in bestimmter Zahl der Jahre, so doch im allgemeinen dem Herrn ein höheres Alter beigelegt haben. Denn Irenaeus selbst bezeugt, dass sie von einer *aetas senior* gesprochen hatten. Darüber drückt er sich nun aber sehr gewunden und vage aus: 'Quia triginta annorum aetas prima indoles est iuvenis et extenditur usque ad quadragimum annum, omnis quilibet confitebitur; a quadragesimo autem et quinquagesimo anno declinat iam in aetatem seniore' (dann folgt, relativisch angeknüpft, die oben citierte Stelle). Das römische Wehrgesetz sah für den militärischen Dienst als *iuniores* die Leute von 17—46 Jahren, als *seniores* die von 47—60 an; aber die eigentliche *senectus*, die den Mann von den Lasten des öffentlichen Lebens überhaupt befreite, begann doch erst mit dem sechzigsten Jahre¹⁾. Jedenfalls muss man sagen, dass wer die *iuventus* vom dreissigsten Jahr ab rechnet, mit dem vierzigsten Jahr die Grenze dafür doch reichlich eng zieht. Je enger aber diese Grenze ist, um so mehr muss es auffallen, dass wiederum zwischen dem vierzigsten und fünfzigsten Lebensjahr kein Unterschied gemacht wird für den Beginn des Greisenalters. Dass aber dieses in der That weder mit dem vierzigsten noch mit dem fünfzigsten Jahre beginne und nur der Eindruck hervorgerufen werden soll, als seien dies schon die Jahre der *aetas senior*, wird durch den Ausdruck *declinare* zugegeben. Es ist klar, dass diese gewundene Ausdrucksweise von Irenaeus nur mit Absicht auf das Evangelium Iohannis gewählt ist, während er sich wohl bewusst war, dass die Presbyter ein höheres Alter im Sinne hatten. Dieses höhere Alter entspricht aber auch der Auffassung des Irenaeus selbst. Denn ohne diese Annahme, glaubt er, würde der Vollkommenheit der Erscheinung Christi etwas fehlen: Christus erfüllte in sich das Gesetz des menschlichen Geschlechtes in jeder Beziehung, er heiligte jedes Alter, indem er seinesgleichen wurde. 'Ideo per omnem venit aetatem', ein Muster den Kindern, den Er-

1) S. die Belege bei Marquardt, römische Staatsverwaltung, II. 325 Anm. 2.

wachsenen, den Greisen (II. 22, 4). Es kann kein Zweifel sein, woher er diese Anschauung gewonnen hatte.¹⁾

Kann es hiernach kaum zweifelhaft sein, dass die Ansicht der Presbyter von dem Lebensalter des Herrn unabhängig von dem Evangelium Iohannis ist, so scheint dagegen die zweite Stelle ein anderes Verhältniss voraussetzen zu lassen.

Bei Irenaeus V. 36, 2 citieren die Presbyter ein Herrenwort, das sich fast wörtlich in dem Evangelium Iohannis wiederfindet: *διὰ τοῦτο εἰρηκέναι τὸν κύριον ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου μοναῖς εἶναι πολλάς* = Ioh 14, 2: *ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρὸς μου μοναὶ πολλαὶ εἰσιν*. Aber gesetzt die Presbyter hätten dieses Wort dem Evangelium selbst entlehnt, so hätten sie kaum sicherer als durch die Deutung, die sie ihm gaben, beweisen können, dass sie niemals mit dem Verfasser des Evangeliums in Verbindung gestanden hatten. Denn wie immer dieses Gleichnis in dem Zusammenhang des Evangeliums zu erklären ist, so liegt doch sicher dem Evangelisten nichts ferner als eine Beziehung auf

1) Die ganze Sache ist wichtig für die Beurteilung der Presbyter. Es zeigt sich daraus deutlich, dass diese im günstigsten Falle eine Gesellschaft betrogener Betrüger waren. Denn es ist nur zu deutlich, wie sehr ihnen daran gelegen sein musste, den Tod des Herrn so spät wie möglich anzusetzen. Wenn dieser etwa in den fünfziger Jahren erfolgt war, was hatte es dann so auffälliges, dass der jüngste der Apostel bis zu der Regierungszeit Trajans gelebt hatte und dass sich Leute im ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts rühmen konnten, mit manchem verkehrt zu haben, der den Herrn noch persönlich gekannt hatte? Dass die Notiz eines anonymen Autors vom Jahre 810, die dieser aus den Commentarien des Victorin geschöpft zu haben behauptet, der sie wiederum von Alexander von Jerusalem (3. Jahrh. 1. Hälfte) empfangen habe, wonach Christus im Jahre 58 gekreuzigt sei, in ihrer Substanz mit den Nachrichten bei Irenaeus zusammenhänge, was, wenn ich ihn recht verstehe, Harnacks Meinung ist (Altchr. Littgesch. I. S. 507), scheint mir wahrscheinlich genug. Was an den sehr bestimmten Daten, die dort gegeben werden, sich auf dem langen Wege, den diese Überlieferung durchmessen hat, verändert haben mag, bleibe dahingestellt. Bemerkenswert ist, dass der Name des Consuls, der für das Geburtsjahr angeführt wird, eine Stütze an Epiphanius findet (51, 29) wo dieser von einer *παράδοσις* über Geburt des Herrn und Empfängnis Mariae berichtet. Irenaeus kann sich die Kreuzigung nicht viel früher gedacht haben, denn er hält an dem Datum des Lucasevangeliums, dass der Herr im fünfzehnten Jahre des Tiberius mit dreissig Jahren von Johannes getauft sei, fest. An diesem einen Beispiel zeigt sich die Anhistoresie des Mannes mit erschreckender Deutlichkeit.

die verschiedenen Stufen der Seligkeit, die die Presbyter darin finden wollten.

Ob aber das Gleichnis wirklich dem Evangelium entlehnt ist? Citirt wird es ohne Angabe der Quelle in Verbindung mit einem anderen nicht weiter nachweisbaren Herrenworte ('quemadmodum verbum eius ait, omnibus divisum esse a Patre secundum quod quis est dignus aut erit'). Möglich wäre es, dass beide, die Presbyter und der Evangelist, es aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft hätten. Ist es aber jenen durch das Evangelium zugekommen, so haben sie sich keine Rechenschaft darüber gegeben, in welchem Verhältnis dieses zu dem Jünger Johannes, den sie gekannt zu haben behaupteten (V. 33, 3), gestanden habe.

Dass aber Irenaeus von äusseren Zeugnissen über das Evangelium ganz verlassen war, lässt sich endlich auch noch aus ganz bestimmten Anzeichen erweisen.

Das Wenige, was Irenaeus über die Geschichte des Evangeliums angiebt, dass es von Johannes, dem Schüler des Herrn, in Ephesus zur Bekämpfung der Nikolaiten und des Kerinth geschrieben sei (III. 1 und 11, 1), beruht augenscheinlich auf Combination. Die Presbyter hatten erzählt, dass der Herrschüler Johannes in Ephesus bis zu den Zeiten Trajans gelebt habe (II. 22, 5; cf. III. 3, 4). Von dem Abscheu des Johannes gegen Kerinth sollte Polykarp erzählt haben (III. 3, 4), seinen Hass gegen die Nikolaiten bezeugt der Apokalyptiker Johannes (Apoc. 2, 6), der für Irenaeus mit dem Evangelisten identisch ist. Auch von Lucas weiss Irenaeus nur gerade so viel, als man aus den paulinischen Briefen lernen kann¹⁾. Was er von Matthaeus und Marcus berichtet, ist gleichfalls geringfügig genug, aber es tritt dabei ein bedeutsamer Unterschied hervor, denn so dürftig auch die Angaben sind, so betreffen sie doch Thatfachen, die augenscheinlich aus einer bestimmten Überlieferung geschöpft sind. Auf wen diese Überlieferung zurückgeht, kann nicht zweifelhaft sein. Sobald man sich dies Verhältnis aber mit seinen Conse-

III. 14, 1: 'Quoniam non solum prosecutor sed et cooperarius fuerit apostolorum, maxime autem Pauli, et ipse autem Paulus manifestavit in epistolis dicens' (folgt 2. Tim. 4, 10, 11 u. Col. 4, 14). III. 10, 1: 'Lucas secutor et discipulus apostolorum' (wohl auf Grund von Le 1, 2).

quenzen klar macht, gelangt man zur Lösung einer viel umstrittenen und nicht unwichtigen Frage.

Ich stelle zur leichteren Übersicht die parallelen Stellen aus Irenaeus und Eusebius neben einander.

Iren. III. 1, 1.

Eus. H. E. III. 39.

Ὁ μὲν δὲ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε. Καὶ Λουκᾶς δὲ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο. Ἐπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.

16. Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἴν δυνατός ἑκαστος. 15. Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρον, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων, ὥστε οὐδὲν ἡμαρτε Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀμνημόνευσεν. ἐνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαι τι ἐν αὐτοῖς. τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε. Καὶ Λουκᾶς δὲ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο. Ἐπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.

Man sieht, dass die von Irenaeus berichteten Thatfachen, Matthaeus habe sein Evangelium hebräisch geschrieben, Marcus sei der Dolmetscher des Petrus gewesen und habe das seine erst nach dem Tode des Petrus und Paulus verfasst, mit den Angaben Papias', der bekanntlich an jenem Orte bei Eusebius redet, genau übereinstimmen. Allerdings sagt Papias nicht ausdrücklich, dass Petrus bei der Abfassung des Marcusevangeliums nicht mehr am Leben gewesen sei. Aber dass dies seine Meinung war, geht deutlich genug aus seinen Worten hervor, da er Marcus aus der Erinnerung schreiben lässt und ihm dabei das Streben nach Vollständigkeit und Gewissenhaftigkeit bezeugt, ohne irgend welche Möglichkeit, die Niederschrift noch etwa an dem lebendigen Wort des Petrus zu kontrollieren, durchblicken zu lassen. Da

nun Irenaeus die Bücher des Papias gekannt und benutzt hat und Papias als einen althehrwürdigen Mann (*ἀρχαῖος ἀνὴρ*) schätzte (V. 33, 4), so muss man es für höchst wahrscheinlich halten, dass dieser es ist, dem er seine Angaben entnommen hat. Diese Wahrscheinlichkeit wird aber dadurch erheblich verstärkt, dass diese Überlieferung des Papias über Marcus keineswegs die einzige war oder blieb. Clemens von Alexandria, der nach Eusebius H. E. VI. 14, 5 seine eigenen Berichte über die Evangelien auf die *παράδοσις τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων* zurückführte, berichtete darnach, das Marcus sein Evangelium zu Lebzeiten des Petrus auf Bitten der Hörer dieses in Rom geschrieben habe. Nach VI. 14, 7 soll der Apostel, als er davon erfuhr, Marcus weder gehindert noch ermuntert, nach einer andern Stelle II. 15, 2, wo Eusebius ausdrücklich nach derselben Quelle berichtet, das Evangelium den Kirchen zur Einführung förmlich empfohlen haben¹⁾. An dieser letztgenannten Stelle ruft Eusebius für das, was er berichtet, auch das Zeugnis des Papias an (*συνεπιμαρτυρεῖ αὐτῷ* [i. e. *Κλήμεντι*] καὶ ὁ *Ἱεροπολίτης ἐπίσκοπος ὀνόματι Παπίας*). Aber das ist nur ein Zeichen seiner Oberflächlichkeit, die sich damit begnügt hat, lediglich das Gemeinsame in den Aussagen des Papias und Clemens, die Hervorhebung des Zusammenhanges zwischen der Predigt des Petrus und dem

1) H. E. VI. 14, 6.

Τὸ κατὰ Μάρκον ταύτην ἐσχέ-
κῆναι τὴν οἰκονομίαν. Τοῦ Πέ-
τρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαν-
τος τὸν λόγον καὶ πνεύματι τὸ
εὐαγγέλιον ἐξειπόντος τοὺς παρ-
όντας πολλοὺς ὄντας παρα-
καλέσαι τὸν Μάρκον ὡς ἂν ἀκο-
λουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν
καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων
ἀναγράφαι τὰ εἰρημένα· ποιή-
σαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον μετα-
δοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ.
ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον
[προτρεπτικῶς] μήτε κωλύσαι
μήτε προτρέψασθαι.

H. E. II. 15.

Τοσοῦτο ἐπέλαμψεν ταῖς τῶν ακροατῶν
τοῦ Πέτρου διανοίαις εὐσεβείας φέγγος
ὡς μὴ τῇ εἰσάπαξ ἱκανῶς ἔχειν ἀρκεί-
σθαι ἀκοῇ μηδὲ τῇ ἀγραφῇ τοῦ θείου
κηρύγματος διδασκαλίᾳ, παρακλήσει δὲ
παντοίαις Μάρκον, οὗ τὸ εὐαγγέλιον
φέρεται, ἀκόλουθον ὄντα Πέτρον λι-
παρῆσαι, ὡς ἂν καὶ διὰ γραφῆς ὑπόμνημα
τῆς διὰ λόγον παραδοθείσης αὐτοῖς κατα-
λείποι διδασκαλίας, μὴ πρότερόν τε
ἀνεῖναι ἢ κατεργάσασθαι τὸν ἄνδρα καὶ
ταύτῃ αἰτίους γενέσθαι τῆς τοῦ λεγο-
μένου κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου γραφῆς.
γνόντα δὲ τὸ πραχθέν φασὶ τὸν ἀπόστο-
λον ἀποκαλύψαντος αὐτῷ τοῦ πνεύμα-
τος ἡσθῆναι τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμίᾳ
κρυῶσαι τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς
ἐκκλησίαις.

Evangelium des Marcus, ins Auge zu fassen, während er sich die Unterschiede im einzelnen nicht zum Bewusstsein gebracht und übersehen hat, dass Papias weder etwas davon weiss, wo, noch auch warum Marcus das Evangelium verfasst habe, Dinge, die auch Irenaeus völlig unberührt lässt, wogegen er hervorhebt, dass Marcus dem Petrus als Dolmetscher gedient habe, was Clemens mit Stillschweigen übergeht. In einem Punkte geht allerdings auch Irenaeus über das hinaus, was wir durch Eusebius von Papias wissen, wenn er sagt, dass Matthaeus unter den Hebraeern und zwar zu der Zeit, als Petrus und Paulus in Rom gepredigt hätten, das Evangelium geschrieben habe. Man könnte denken, dass Irenaeus sich dies selbst aus inneren Gründen abgeleitet hätte, aber dagegen spricht, dass auch bei Eusebius von Matthaeus' Thätigkeit unter den Hebraeern und zwar in umständlicherer Weise die Rede ist: *τῶν τοῦ κυρίου διατριβῶν ὑπομνήματα Ματθαῖος ἡμῖν καὶ Ἰωάννης καταλελοί- πασιν, οὓς καὶ ἐπ' ἀνάγκης ἐπὶ τὴν γραφὴν ἐλθεῖν κατέχει λόγος. Ματθαῖος μὲν γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὥς ἡμελλεν καὶ ἐφ' ἑτέροισι ἵεναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφὴν παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον τὸ λείπον τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις ἀφ' ὧν ἐστέλλετο διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου* (H. E. III. 24, 5. 6). Sobald man aber das Citat des Eusebius aus Papias über Matthaeus genauer ansieht, erkennt man, dass es verkürzt sein muss. Das geht deutlich aus der Einführung *Μ. μὲν οὖν* hervor, die den Satz als Folge charakterisiert¹⁾. Aber auch sachlich wird eine Motivierung gefordert, warum Matthaeus hebräisch geschrieben habe. Wie weit diese Motivierung ausgeführt war, muss dahingestellt bleiben; in ihrem Kern wird sie mit der Angabe des Eusebius übereingestimmt haben, die im übrigen ein Seitenstück zu der Erzählung des Clemens von Marcus ist und wohl auf diese Quelle zunächst zurückgeht.²⁾ Die Bürgschaft

1) Ein Beispiel solcher Verstümmelung eines Citates bietet Eusebius auch H. E. III. 28, 4 wo ein abhängiger Satz *Κήρυγον δὲ* ohne Prädikat eingeführt wird. Diese Stelle kehrt VII. 25 in ihrem vollen Zusammenhange wieder, ohne den sie nicht verständlich ist. Vgl. oben S. 56.

2) Das Motiv ist in beiden Erzählungen das gleiche: die Hörer, auf der einen Seite des Matthäus, auf der andern des Petrus, wünschen das aus dem Munde der Apostel vernommene Evangelium sich durch schriftlichen Besitz dauernd zu bewahren. Auch im Ausdruck zeigt sich Verwandtschaft: vgl. *γραφὴν παραδοὺς τὸ εὐαγγέλιον τὸ λείπον . . . διὰ τῆς*

aber für die Abhängigkeit des Irenaeus von Papias wird durch diese Erkenntnis nur verstärkt. Fraglich bleibt nur, ob auch die Zeitangabe bei Irenaeus aus derselben Quelle stammt, oder ob sie von ihm zugesetzt ist.

Wenn wir nun ins Auge fassen, dass das, was Irenaeus von Matthaëus und Marcus weiss, bei Papias zu lesen war und dass er Papias gelesen hatte, dass andererseits weder Eusebius aus Papias etwas über das Evangelium des Lucas und Johannes beibringt noch auch Irenaeus irgend welche Kunde von einer Tradition über die Entstehung dieser beiden Evangelien verrät, so kommen wir zu dem Schlusse, dass Irenaeus bei seinem Berichte über die vier Evangelien (III. 1, 1) den Papias benutzte, und dass dieser keine Silbe weder über das Evangelium des Lucas noch des Johannes enthielt.

Wir dürfen daher den alten Papias von der unverschämten Lüge freisprechen, die eine späte Nachricht ihm unterschiebt — er wird an leichtsinnigen Fabeleien ohnehin gerade genug zu verantworten haben — der Behauptung nämlich, dass Johannes ihm das Evangelium selbst in die Feder diktiert habe. Die Nachricht selbst ist freilich zu merkwürdig, als dass wir sie ohne weiteres passieren lassen dürften.

In einem lateinischen Evangeliencodex der Vaticana, dem Alexandrinus 14, s. IX findet sich folgendes Argumentum:¹⁾

‘Euangelium Iohannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Iohanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus Iohannis carus, in exotericis id est in

γραφῆς ἀπεπλήρου und *ὥς ἂν καὶ διὰ γραφῆς ὑπόμνημα τῆς διὰ λόγον παραδοθείσης αὐτοῖς καταλείποι διδασκαλίας*. Hier ist aber auch der Ausdruck des Irenaeus zu beachten *καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγέλιον*, ‘er lieferte auch eine schriftliche Darstellung des Evangeliums’. Das charakteristische *καὶ*, das, gewiss mit Unrecht, der Übersetzer nicht zum Ausdruck bringt, involviert den Gedanken: ‘nachdem er früher mündlich den Hebräern gepredigt hatte,’ und weist so auf einen zu Grunde liegenden weiter ausgeführten Bericht zurück. Es ist aber auch an sich wahrscheinlich, dass mindestens so viel auch bei Papias stand, und es ergibt sich dann, dass Papias den Übergang der mündlichen zur schriftlichen Tradition besprach und erklärte und Matthäus und Marcus als die ersten Vertreter dieser nannte.

1) Vgl. Gebhardt und Harnack, *Patrum apostolicorum opera*, ed. minor, p. 77 und die ausführliche Behandlung in der ed. maior I. 2 p. 101 sqq.

extremis quinque libris retulit. Descripsit vero euangelium dic-
tante Iohanne recte. Verum Marcion haereticus, cum ab eo
fuisset improbatus, eo quod contraria sentiebat, abiectus est a
Iohanne. Is vero scripta vel epistolas ad eum pertulerat a fra-
tribus, qui in Ponto fuerunt.'

Dasselbe findet sich auch in der Handschrift fol. 44 der
Kgl. öffentlichen Bibliothek in Stuttgart, mit zwei unbedeutenden
Abweichungen (*et datum* ist ausgefallen, *verum* vor *Marcion* ist
mit dem Vorhergehenden verbunden, *esset* steht statt *fuisset*).

In dieser Notiz ist der Titel bemerkenswert, der dem Werk
des Papias gegeben wird. Irenaeus spricht nur von den *πέντε
βιβλία* des Papias (V. 33, 4), ohne einen besonderen Titel zu
nennen. Eusebius fügt diesen, wo er die Stelle des Irenaeus
citiert, hinzu (H. E. III. 39, 1) *συγγράμματα πέντε, ἃ καὶ ἐπι-
γέγραπται Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις*, und so wird das Buch
auch später citiert (s. Harnack, Litteraturgesch. I. 67 ff.). Nun
sieht aber der Titel *ἐξωτερικά* nicht nach Erfindung aus und
erhält eine starke Stütze durch die beigefügte Erklärung, in der
extremis augenscheinlich aus *externis* oder *extraneis*¹⁾ verschrieben
ist. Als Nebentitel aber würde er sich wohl nicht übel für das
Werk des Papias schicken. Denn nach Papias' eigenen An-
deutungen²⁾ und nach den Resten, die wir von seinen Schriften
haben, müssen wir annehmen, dass er vorzugsweise sammelte,
was in den *ἀπομνημονεύματα τοῦ κυρίου* nicht verzeichnet war.
So wäre es denkbar, dass er schon in dem Titel hätte andeuten
wollen, dass seine Sammlung mündlicher Zeugnisse als eine Art

1) *extranea* und *extrema* haben auch in dem Prolog zu Ioh zwei
Handschriften verwechselt, s. oben S. 7, 20. Die Vermutung von Lightfoot,
dass *exotericis* aus *exegeticis* verschrieben und dass dann jenes von einem
Schreiber durch *externis* erklärt sei, welches dann wiederum von einem
andern in *extremis* verderbt worden wäre, entspricht dem Thatbestand der
Überlieferung sehr wenig. Dieser lehrt vielmehr, dass den Schreibern der
Ausdruck *exoterica* unverständlich war, sonst würden sie nicht *extraneis*
in *extremis* verderbt haben.

2) *Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς
τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους . . . οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦ-
τόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.*
Papias bei Eus. H. E. III. 39, 4.

Ergänzung zu der schriftlichen Überlieferung, die er ja sehr wohl kannte, nur dass er nicht sonderlich hoch von ihr dachte, treten sollte. Aber durch die Wahrscheinlichkeit des Titels wird die Nachricht selbst nicht wahrscheinlicher. Schon die damit verbundene Angabe, dass Marcion von Johannes aus der Kirche (so muss man doch wohl verstehen) ausgestossen sei, die doch offenbar nach der Meinung des Referenten auch auf Papias zurückgeht, discreditiert sie. Denn es ist schwer zu glauben, dass Papias etwas derartiges berichtet haben sollte, da Irenaeus eine ganz ähnliche Rolle, wie sie hier Johannes zugeteilt ist, Polykarp gegenüber Marcion spielen lässt (III. 3, 4). Indessen findet die Behauptung, dass Johannes Papias sein Evangelium diktiert, eine scheinbare Bestätigung dadurch, dass sie unabhängig von dem lateinischen Gewährsmann noch an einem andern Orte auftritt. In einer von Corderius herausgegebenen Catene griechischer Väter (vgl. Harnack a. a. O.) heisst es: *Ἰωάννης . . . ὡς παρέδοσαν ἡμῖν ὁ τε Εἰρηναῖος καὶ Εὐσέβιος καὶ ἄλλοι πιστοὶ κατὰ διαδοχὴν γεγονότες ἱστορικοὶ . . . ἐπηγόρευσε τὸ εὐαγγέλιον τῷ αὐτοῦ μαθητῇ Παπῖα*. Hier tritt nun aber der bemerkenswerte Unterschied hervor, dass die Behauptung nicht auf Papias selbst, sondern u. a. auf Irenaeus und Eusebius zurückgeführt wird. Was diese von Papias berichteten, können wir ja nun glücklicherweise kontrollieren. Es ist aber nicht nur von Wichtigkeit, dass diese nichts derartiges von Papias berichtet haben, sondern dass auch keiner von beiden ihn einen Schüler des Johannes nennt, sondern der eine einen Hörer, der andere aber, Eusebius, wo er dies berichtet (H. E. III. 39, 1. 2), diese Angabe korrigiert, indem er aus der Schrift des Papias selbst den Nachweis führt, dass Papias weder den Apostel Johannes noch sonst einen der Apostel selbst noch gehört habe. Hier hat also sicher eine arge Konfusion stattgefunden, und daran werden wohl die andern glaubwürdigen Historiker schuld sein. Ich fürchte sehr, dass sich unter diesen auch Prochorus, der angebliche Verfasser der romantischen *πράξεις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου* (ed. Zahn, Acta Ioannis, S. 3 ff.), versteckt. Denn hier finden wir folgende Geschichte (S. 152 ff.). Als Johannes von Patmos nach Ephesos zurückkehren will, bitten ihn die Gläubigen inständig, er möge ihnen die Wunder und Worte des Herrn schriftlich aufzeichnen (*παράδος ἡμῖν ἐγγράφως ἅπερ*

εἶδες σημεία u. s. w.)¹⁾. Johannes weigert sich erst, dann geht er mit Prochorus in die Einsamkeit auf einen kleinen Berg. Hier fastet er drei Tage im Gebet²⁾ und fleht den Herrn an, er möge den Brüdern gute Evangelien geben. Am dritten Tage schickt er Prochorus in die Stadt, um Tinte und Papier zu holen. Nachdem Prochorus dies gethan, wird er wieder auf zwei Tage zurückgeschickt. Wie er zurückkommt, findet er Johannes stehend und betend. Er muss nun Papier und Tinte nehmen und zur Rechten Johannes' treten. Es erfolgt ein furchtbarer Donner und Blitz, dass Prochorus wie tot zu Boden fällt. Johannes richtet ihn wieder auf, heisst ihn sich setzen, betet nochmals und fordert Prochorus auf, niederzuschreiben, was er von ihm hört. Dann beginnt er stehend und zum Himmel blickend: Im Anfang war das Wort u. s. w. und diktiert das Ganze in einem Zuge stehend. — Es kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, dass diese Geschichte von Prochorus auf Papias übertragen ist³⁾. Die lateinische und griechische Nachricht aber werden schliesslich auf denselben Ort zurücklaufen. Ich möchte noch auf einen kleinen Zug in der lateinischen Nachricht aufmerksam machen, der zur Bestätigung dienen kann. Hier steht das Adverbium *recte* so, dass es nicht ganz klar ist, ob es mit *dictante* oder mit *descripsit* zu verbinden ist. Die Stellung spricht für die erste Annahme, und diese wird die richtige sein, wenn *recte* 'aufrecht' verstanden wird, wie es die Erzählung bei Prochorus nahe legt, wo zweimal hervorgehoben wird, dass Johannes stehend diktiert (155, 9 und 16 καὶ κατὰ ἀκολουθίαν λοιπὸν ἔλεγεν πάντα οὕτως ἐστώς).

Kann es nun als ausgemacht gelten, dass es in den Kreisen der Presbyter, die sich rühmten, mit dem Herrenschüler Johannes Umgang gehabt zu haben, keine Tradition über die Entstehung des vierten Evangeliums gab, so ist es nicht minder sicher, dass Leucius, der unter der Maske eines Begleiters und Schülers das Leben und die Thaten des Apostels erzählte, eine solche Tradition

1) Dieser Zug scheint aus der von Clemens Al. erhaltenen παράδοσις über das Evangelium Matthäus übertragen zu sein. S. oben S. 113.

2) Dasselbe Motiv findet sich in der Erzählung des muratorischen Fragmentisten. S. oben S. 103.

3) Die Abfassung der Akten des Prochorus setzen Zahn und Lipsius in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts (s. Zahn S. LX und Lipsius S. 407).

weder vorgefunden noch geschaffen hat. Meiner Meinung giebt es dafür einen durchschlagenden Grund: ich bin überzeugt, dass Leucius von dem Evangelium selbst nichts gewusst hat.

Es ist ein eigenes Schauspiel in dem Kampfe zwischen Lipsius und Zahn zu sehen, wie, bewusst oder unbewusst, der eine Leucius so alt wie möglich zu machen sucht, um damit ein Zeugnis für das Evangelium Iohannis zu gewinnen, der andere ihn möglichst spät ansetzt, um dieses Zeugnis zu entwerten. Ich bin der Meinung, dass Zahn der wahren Zeit des Leucius viel näher kommt als Lipsius, und dass eben darum Leucius als Zeuge des Evangeliums nicht dienen kann.

Lipsius ist es ebensowenig zweifelhaft wie Zahn, dass Leucius das Johannesevangelium benutzt habe. Er verweist auf das Verzeichnis der Parallelstellen bei Zahn S. 253 und erkennt einen grossen Teil von ihnen ohne weiteres als beweiskräftig an. Besonders in den Christus beigelegten Prädikaten findet er zahlreiche Anspielungen wie auf synoptische so auf johanneische Stellen (S. 515). Aber weder Zahn noch Lipsius weisen eine einzige Stelle nach, wo eine unmittelbare Benutzung des Johannesevangeliums durch Leucius am Tage läge, und die offenbaren Widersprüche zwischen beiden beachten sie nicht. Mit dem Nachweis übereinstimmender Wendungen ist über das Abhängigkeitsverhältnis der beiden Schriften noch nichts entschieden. Damit ist nur die Frage begründet, ob erst das Johannesevangelium es war, das das Interesse für den Evangelisten entzündete, so dass nun dieses die Grenzen des Evangeliums mit schrankenloser Phantasie durchbrechend und über seine Ziele hinausfliegend die Person des Apostels selbst wie seines Meisters mit den ausschweifendsten Vorstellungen umgab, oder aber ob das Evangelium, von einer Gedankenwelt umgeben, die von der unmittelbaren historischen Tradition schon weit abliegend, den überlieferten Kern der heiligen Geschichte zu überwuchern und zerstören drohte, ein erhöhtes Bild des Heilands schuf, das, den Anschauungen der Kreise, für die es bestimmt war, entsprechend und gemäss, doch sie bändigte und ihnen von dem wirklichen Christus so viel erhielt, als zu erhalten war.

Es ist hier nicht der Ort, das viel besprochene Problem des Johannesevangeliums in seinem ganzen Umfange zu behandeln, und es soll nicht etwa der Versuch gemacht werden, seine Ent-

stehung zu begreifen und erklären. Nur eine Seite des Problems, die, wie mir scheint, bis jetzt ganz übersehen ist, soll hier berührt werden: wie weit nämlich die um die Person des Apostels Johannes beschäftigte und im Mysticismus schwelgende Phantasie gewisser heidenchristlicher Kreise zu den Voraussetzungen gehört, die das Evangelium auf die Autorität gerade dieses Apostels gegründet haben.

Für die christologischen Anschauungen des Leucius sind besonders wichtig die in den Akten vorkommenden Gebete des Johannes und der Hymnus, den Christus nach der Erzählung des Johannes seinen Jüngern anstimmt, unmittelbar bevor ihm die Schergen nahten, die ihn gefangen nehmen wollten.

Der Herr tritt in die Mitte der Jünger, diese fassen sich bei den Händen und schliessen einen Kreis um ihn. Der Herr beginnt den Hymnus und die Jünger antworten nach jedem Verse mit Amen. Der Hymnus beginnt so:

*Δόξα σοι, πάτερ — (καὶ ἡμεῖς κυκλεύοντες ὑπηκούομεν αὐτῷ
τὸ ἄμην)*

δόξα σοι, λόγε· δόξα σοι, χάρις. — ἄμην.

*δόξα σοι, τὸ πνεῦμα· δόξα σοι, ἅγιε· δόξα σου τῇ δόξῃ. —
ἄμην.*

*αἰνοῦμέν σε, πάτερ· εὐχαριστοῦμέν σοι, φῶς, ἐν ᾧ σκότος
οὐκ οἶκει. — ἄμην.* (Zahn, S. 220)

Mit dieser Doxologie stimmt das Gebet überein, das Johannes spricht, als er zum letzten Male mit den Seinen das Brot bricht:

*Τίνα αἶνον ἢ ποίαν προσφορὰν ἢ τίνα εὐχαριστίαν κλῶν-
τες τὸν ἄρτον ἐπονομάσωμεν ἀλλ' ἢ σὲ μόνον; δοξάζομέν σου
τὸ ὑπὸ τοῦ πατρὸς λεχθὲν ὄνομα· δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν
διὰ υἱοῦ ὄνομα· δοξάζομέν σου τὴν διὰ τῆς θύρας εἰσοδόν·
δοξάζομεν τὴν δειχθεῖσαν διὰ σοῦ ἡμῖν ἀνάστασιν· δοξάζομέν
σου τὸν σπόρον, τὸν λόγον, τὴν χάριν, τὸν ἀνεκλάλητον μαρ-
γαρίτην, τὸν θησαυρὸν, τὸ ἄροτρον, τὴν σαγήνην, τὸ μέγεθος,
τὸ διάδημα, τὸν δι' ἡμᾶς λεχθέντα υἱὸν ἀνθρώπου, τὴν ἀλή-
θειαν, τὴν ἀνάπαυσιν, τὴν γνῶσιν, τὴν δύναμιν, τὴν ἐντολήν,
τὴν παρησΐαν, τὴν ἐλευθερίαν, τὴν εἰς σὲ καταφυγὴν. σὺ γὰρ
μόνος κύριος, ἡ ῥίζα τῆς ἀθανασίας καὶ ἡ πηγὴ τῆς ἀφθαρσίας
καὶ ἡ ἕδρα τῶν αἰώνων, λεχθεὶς ταῦτα πάντα δι' ἡμᾶς νῦν,
ὅπως καλοῦντές σε διὰ τούτων γνωρίζωμέν σου τὸ μέγεθος*

ἀχώρητον ἡμῖν ἐπὶ τοῦ παρόντος ὑπάρχον, καθαρῶς δὲ μόνον θεωρητόν, ἐν τῷ μόνῳ σου ἀνθρώπῳ θεωρούμενον (S. 243).

Hiermit zu verbinden ist eine dritte Stelle, wo Johannes erzählt, wie ihm während der Kreuzigung vom Herrn die Erleuchtung über die Bedeutung des Kreuzes zu teil wird:

Ὁ σταυρὸς ὁ τοῦ φωτὸς ποτὲ μὲν λόγος καλεῖται ὑπ' ἐμοῦ δι' ὑμᾶς, ποτὲ δὲ νοῦς, ποτὲ δὲ Χριστός, ποτὲ θύρα, ποτὲ ὁδός, ποτὲ ἄρτος, ποτὲ σπόρος, ποτὲ ἀνάστασις, ποτὲ Ἰησοῦς, ποτὲ πνεῦμα, ποτὲ ζωή, ποτὲ ἀλήθεια, ποτὲ πίστις, ποτὲ χάρις (S. 223).

Lipsius, der alle diese Stellen eingehend behandelt hat, ist nicht sicher, ob in der Doxologie eine oder mehrere Personen angeredet werden (S. 527). Ich glaube, man kann darüber bei einer vergleichenden Betrachtung sämtlicher Stellen nicht in Zweifel sein. Leucius kennt nur einen Herrn und Gott (σὺ μόνος κύριος, S. 243, 11/12; ebenso σὺ μόνος κύριε S. 242, 15), den θεὸς Ἰησοῦς Χριστός (S. 242, 12 und 241, 3). Dieses höchste Wesen ist über alle menschliche Benennung und menschliche Begriffe hoch erhaben: ὁ πάσης ἡμῖν λεγομένης ἢ νοουμένης προσηγορίας ἀνώτερος καὶ ὑψηλότερος (S. 241, 1). Es wird unter vielen verschiedenen Namen angerufen und verehrt, aber keiner dieser Namen erschöpft sein Wesen; sie sind nur der Menschen wegen im Gebrauch (vgl. oben ποτὲ μὲν λόγος καλεῖται ὑπ' ἐμοῦ δι' ὑμᾶς S. 223, 8 und τὸν δι' ὑμᾶς λεχθέντα υἱὸν ἀνθρώπου S. 243, 9) und nur Versuche, seine unfassbare Grösse der menschlichen Erkenntnis näher zu bringen (λεχθεὶς ταῦτα πάντα u. s. w. S. 243, 14, s. oben). Die Namen stimmen z. T., wie S. 223 λόγος, νοῦς, ζωή, ἀλήθεια, χάρις mit denen der gnostischen Aeone überein, aber ohne Wahl und Absicht sind sie bunt durcheinandergewürfelt, und ganz unmöglich ist es, aus ihnen auf ein bestimmtes gnostisches System zu schliessen. Auch sind sie in keinem andern Sinne als dem angegebenen gemeint und ganz ferne liegt es Leucius, darunter verschiedene Emanationen eines göttlichen Urwesens zu verstehen. Denn Lipsius irrt, wenn er den Eingang des Gebetes des Johannes (S. 243) so versteht, als wäre Christus vom Vater und Sohne deutlich unterschieden und als wären der Vater und der Sohn im Sinne der ophitischen Lehre als die obersten Aeone zu fassen,

aus denen der Aeon Christus emanirt sei¹⁾. Der ophitischen Lehre entspricht unsere Stelle schon deshalb nicht, weil nach dieser Christus vom Vater und vom Sohne aus dem heiligen Geiste erzeugt wird (s. Irenaeus I. 30, 1), von dem hier keine Rede ist. Aber die Annahme einer solchen Wesensdreiheit widerspricht auch dem Zusammenhange der Stelle selbst, deren Sinn, wie gesagt, der ist, dass alle verschiedenen Namen nur ein einziges Wesen bezeichnen. Ganz unmöglich aber ist es, das Participium *λεχθεῖς* so zu verstehen, wie Lipsius es will. Er übersieht, dass *τὸ λεχθὲν διὰ υἱοῦ ὄνομα* ohne Artikel vor *υἱοῦ* steht. Das kann nur heissen: 'der durch oder mit Sohn bezeichnete Name, der Name Sohn', sowie gegen Ende gesagt ist *καλούντες σε διὰ τούτων*. Nun steht freilich im vorhergehenden *τὸ ἐπὶ τοῦ πατρὸς λεχθὲν ὄνομα*, aber die so im Griechischen überlieferten Worte werden in der syrischen wie in der armenischen Übersetzung anders wiedergegeben, nämlich jene hat: *τὸ τοῦ πατρὸς λεχθὲν ὄνομα*, diese: 'nomen patris a te manifestatum'. Hieran ist sicher richtig, dass es sich in diesen Worten ebenso um den Namen Vater handelt, wie in dem folgenden um den Namen Sohn, aber der blosser Genitiv würde sich mit dem vorausgehenden Genitiv *σου*, der freilich in der syrischen Übersetzung fehlt, während die armenische *ἐπὶ σοῦ* voraussetzt, nicht gut vereinigen. Ich möchte daher mit einer ganz leichten Änderung *ἀπὸ τοῦ πατρὸς* ('der nach dem Vater genannte Name') lesen.

Das jedenfalls ist aus den angeführten Stellen völlig klar, dass der Name Vater ebenso wie die Fülle der übrigen Benennungen nur ein Mittel ist, um eine Seite des unendlichen Wesens des einzigen Herrn zu bezeichnen, das unter einem Namen nicht zu begreifen ist²⁾.

1) S. 535: 'Es ist klar, dass Christus vom Vater und vom Sohne hier unterschieden wird: Vater und Sohn sind es, die seinen Namen genannt haben, d. h. die ihn aus ihrem Wesen haben emanieren lassen'.

2) Wunderlich befangen und ganz verfehlt scheint mir die Interpretation, die Lipsius dem Schlusse des Gebetes S. 243 zu teil werden lässt: 'Alle Namen, die ihm beigelegt werden, werden ihm, wie es am Schlusse heisst, nur um unsertwillen, d. h. um der Gnostiker willen, beigelegt, damit dieselben aus der Vielheit der ihm erteilten Prädikate seine stetige Gegenwart unter ihnen erkennen sollen, die freilich nur für die Reinen und in dem ihm angehörigen Menschen, d. h. eben im Gnostiker, wahrnehmbar ist' (S. 533 f.). Hier ist kaum ein Wort richtig. *σου τὸ μέγεθος ἀχώρη-*

Am stärksten gehäuft sind die Anklänge an das Johannes-evangelium an der dritten Stelle (S. 223) und diese könnten auf den ersten Blick um so eher als wirkliche Entlehnungen erscheinen, weil hier Christus selbst der Redende ist und somit die Attribute, die dem Lichtkreuz beigelegt sind, als Bezeichnungen eingeführt werden, die Christus selber zu gebrauchen pflege. Aber ganz gewiss kann es nicht Leucius' Absicht gewesen sein, an Stellen wie Ioh. 6, 35: ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, 10, 9: ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα, 11, 25: ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή, 14, 6: ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή zu erinnern. Denn an allen diesen Stellen werden ja diese Prädikate als bildliche Ausdrücke in verständlicher Weise gedeutet, während bei Leucius Johannes gewürdigt wird, das wahre Wesen solcher Begriffe wie Geist, Christus, Thür u. s. w. in dem Lichtkreuz anzuschauen; was früher leere Gedankenbilder waren, wird ihm nun zur Gnosis. Die Ausdrücke selbst aber sind darum nicht mit Notwendigkeit aus dem Johannesevangelium abzuleiten, weil sie mit anderen gleichwertigen gemischt sind, die nicht daher stammen, z. B. σπόρος, wobei freilich Zahn an Ioh. 12, 24 denkt (ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει, ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει), während die identischen entweder auch sonst unabhängig von Johannes in demselben Sinne gebraucht sind oder doch leicht gebraucht werden konnten. Wenn z. B. Ioh 10, 9 Jesus sagt: ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα, so heisst es auch bei dem Hirten des Hermas sim. IX. 12, 6 ἡ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστὶ. Hier aber kann sicher nicht an eine Entlehnung von Johannes gedacht werden, denn in dem Hirten springt der Gedanke natürlich aus dem Zusammenhang heraus: 'Christus ist die Pforte zu dem Turm, der die Kirche

τον ἡμῖν ἐπὶ τοῦ παρόντος ὑπάρχον heisst nicht: 'dass deine Grösse von uns gegenwärtig ungeschieden ist' (so wird die wörtliche Übersetzung S. 533 gegeben), sondern klärlich: 'deine Grösse ist uns gegenwärtig, d. h. auf Erden, unfassbar'. Falsch ist die Beschränkung des Pronomens der ersten Person auf die Gnostiker und gar keine Rede davon ist, dass der Gnostiker der einzige Gott angehörige Mensch sei und dass in ihm die Grösse Gottes wahrnehmbar oder, wie es in der wörtlichen Übersetzung heisst, 'abgebildet' (nach der Lesart des Vat. 654 εἰκονιζόμενον statt θεωρούμενον) sei; sondern es heisst, dass die Grösse des göttlichen Wesens nur schaubar sei für die Reinen und angeschaut werde in der menschlichen Erscheinung des Herrn auf Erden.

darstellt, und wie man in eine Stadt, deren Mauer nur ein einziges Thor hat, eben nur durch dieses Thor eingehen kann, so kann man nur durch den Sohn Gottes in das Himmelreich gelangen; dagegen ist in dem Johannesevangelium der Vergleich ganz unerwartet und gezwungen¹⁾.

Das Hauptgewicht aber muss auf die ganz verschiedene Verwendung jener Prädikate gelegt werden. Bei Leucius werden sie auf den ganz aus gnostischer Phantasie entsprungenen *σταν-ρὸς τοῦ φωτός* übertragen. In dem Anblick dieses Kreuzes wird dem Apostel das Geheimnis des christlichen Glaubens enthüllt. Das Lichtkreuz ist die unmittelbare Darstellung des göttlichen Wesens, dessen der menschliche Verstand sich vergeblich unter den verschiedensten Namen und Begriffen zu bemächtigen sucht.

Die Meinung kann aber nicht sein, dass das Kreuz ein von dem Herrn unterschiedenes, besonderes Wesen sei, obwohl mit einer bezeichnenden Contradiktion gesagt wird, Johannes habe über dem Kreuze den Herrn gestaltlos, nur mit Stimme begabt, gesehen (S. 223, 2). Denn alle Prädikate, die dem Kreuze beigelegt werden, sind denen des einzigen Herrn und Gottes Jesus Christus entweder gleich oder doch gleichartig.

So ist an dieser Stelle so wenig wie an andern eine Spur der gnostischen Aeonenlehre zu finden, und wenn Leucius' Anschauungen auch einen durchaus gnostischen Grundcharakter tragen, so wäre es doch vergeblich, ihm eine bestimmte Stellung zu den gnostischen Systemen zuweisen zu wollen. Eine so populäre Darstellung wie die der Johannesakten schloss freilich von vornherein die Absicht aus, ein bestimmtes System zur

1) Auch bei Johannes liegt eine Parabel zu Grunde: 'Wer nicht durch die Thür zu den Schafen in die Hürde kommt, ist ein Räuber und Dieb. Der Hirte kommt durch die Thür und der Thürhüter öffnet ihm die Thür. Die Schafe hören auf seine Stimme und folgen ihm, einem Fremden aber folgen sie nicht u. s. w.' Jedermann erwartet die Deutung: 'Ich bin der Hirte', und diese Deutung folgt ja allerdings später (vs. 11). Aber dazwischen schiebt sich, durch nichts motiviert, die andere ein: 'Ich bin die Thür der Schafe'. Das ist eine schlechte Parabel, in der zwei verschiedene Dinge dasselbe bedeuten, und in diesen Fehler ist der Evangelist nur verfallen, weil die bloße Erwähnung der Thür in ihm die Erinnerung an andere Bilder weckte, in denen die Thür den eigentlichen Vergleichungspunkt bildete.

Geltung zu bringen; aber sie beruhte zugleich auch auf dem Umstande, dass der Verfasser selbst nicht durch ein solches gebunden war.

Wurde Christus als göttliches Wesen oder gar als der Gott schlechthin angesehen, so folgerte man leicht, dass seine leibliche Erscheinung nur Schein gewesen sei. Leucius steht durchaus in diesen doketischen Anschauungen und hierin finden wir ihn in vollkommener Übereinstimmung mit den gnostischen Überlieferungen. Johannes erzählt bei ihm, dass er den Herrn über der Erde habe hinschweben sehen und dass sein Schritt nie eine Spur zurückgelassen habe. Wenn er ihn habe betasten wollen, so habe er bisweilen Fleisch und Knochen gefühlt, bisweilen aber keinen Widerstand gefunden, sondern in leere Luft gegriffen¹). Zahn scheint geneigt, in dieser Stelle ein Zeugnis für 1. Joh 1, 1 zu finden; aber schon Clemens Alexandrinus macht in den *Adumbrationes* zu 1. Joh. auf den schreienden Widerspruch aufmerksam²). Der Verfasser des Briefes macht den Zusatz: *καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν*, um jeden Zweifel auszuschliessen, dass das übermenschliche Wesen, von dem er zeugt (ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς), doch als ein Geschöpf von Fleisch und Blut auf Erden gewandelt sei. So sagt bei Le der Auferstandene zu den Jüngern, denen er erscheint: *ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, οτι πνεῦμα καὶ σάρκα καὶ ὅστέα οὐκ ἔχει, καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα* (24, 39). Mit gutem Grunde aber stellt der Verfasser

1) *ποτὲ βουλόμενος τὸν Ἰησοῦν κρατῆσαι ἐν ἑλώδει καὶ παχεῖ σώματι προσέβαλλον, ἄλλοτε δὲ πάλιν ψηλαφῶντός μου αὐτὸν ἄῤῥον ἦν καὶ ἀσώματον τὸ ὑποκείμενον καὶ ὡς μηδὲ ὅλως ὄν.* (S. 219).

2) *Adumbr.* in 1. Joh. 'Fertur ergo in traditionibus quoniam Ioannes ipsum corpus quod erat extrinsecus tangens manum suam in profunda misisse et ei duritiam carnis nullo modo reluctatam esse, sed locum manui praeuisse discipuli. Propter quod et infert: "Et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae." Contrectabilis utique factus est qui venit in carne.' Ich weiss nicht, wie man das anders verstehen will, als dass Clemens aus dem Johannesbrief die Tradition, dass der Körper des Herrn etwas Immaterielles gewesen sei, widerlegt: die Tradition behauptet, der Herr sei nicht *contrectabilis*, der Brief, er sei *contrectabilis* gewesen, constatiert Clemens. Wie kann man da sagen, er bekenne sich zu der doketischen Christologie des Leucius (Zahn, S. CXLI)? Interessant ist es zu sehen, dass Clemens annimmt, der Johannesbrief nehme auf die Tradition, d. h. auf die Johannesakten, Rücksicht und lege ausdrücklich ihretwegen für die materielle Beschaffenheit des Leibes Christi Zeugnis ab.

des Briefes die Beteuerung, dass Christus ein leibhaftiges Geschöpf gewesen sei, an die Spitze. Denn sein ganzer Brief ist gegen die doketischen Irrlehren gerichtet und giebt als das unterscheidende Merkmal zwischen rechter und falscher Lehre das Bekenntnis zu dem im Fleisch erschienenen Christus an: *ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ· πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν· καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν [Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα], ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν* (4, 2. 3). Denn diese Irrlehrer sind nicht etwa aussen stehende offene Feinde der christlichen Lehre oder lediglich verneinende Geister, sondern falsche Propheten (4, 1), die aus den Gläubigen selbst hervorgegangen sind (2, 19). Wie sollen wir uns nun das Verhältniss des Johannes der Akten, der das Zeichen des Antichrists (4, 3) so deutlich wie einer der falschen Propheten an der Stirne trägt, zu dem Johannes des Briefes denken? Während der erste Johannesbrief die schärfste Oppositon gegen Lehren, wie Leucius sie vorträgt, erhebt, nahm dieser, soweit wir aus den erhaltenen Fragmenten und den Berichten derer, denen noch das Ganze vorlag, ersehen, wie auf das Evangelium so auch auf die Briefe des Johannes nicht irgendwie unmittelbar Bezug. Es bleibt also nur die Wahl: entweder hat Leucius den Johannesbrief absichtlich ignoriert oder er hat ihn nicht gekannt; auf keinen Fall aber kann er beabsichtigt haben, dass sein Johannes für denselben angesehen werde, der den Brief geschrieben haben sollte.

Genau dasselbe Verhältniss besteht zwischen dem Johannes des Evangeliums und dem Johannes der Akten.

In keinem Punkte ist der Widerspruch zwischen beiden grösser als in dem Berichte über die Leidensgeschichte. Von allem, was dem Johannesevangelium vor den Synoptikern eigentümlich ist, wissen oder sagen wenigstens die Johannesakten nichts. Nur in einigen untergeordneten Nebenumständen hat man eine Übereinstimmung gefunden, die man durch Entlehnung erklären zu müssen geglaubt hat.

In den Johannesakten erzählt Johannes, wie der Herr, nachdem er den Reigen mit den Jüngern beendet habe, hinausgegangen sei und die Jünger wie verwirrt und verschlafen nach allen Seiten geflohen seien. Nur Johannes habe das Leiden mit angesehen, aber es nicht ausgehalten, sondern sei weinend auf

den Ölberg geflohen (S. 221 f.). Zahn nimmt an, dass unter dem Leiden das Todesleiden selbst verstanden sei, und findet darin eine Berücksichtigung von Ioh 19, 26 (S. 222, zu Z. 2). Aber dies versteht sich keineswegs ohne weiteres. Die Erzählung selbst freilich ist so kurz zusammengezogen, es fehlen so viele notwendige Bindeglieder, dass man fast annehmen möchte, sie sei bei der Vorlesung auf dem Concil zu Nicaea vom Jahre 787, woher wir die bei Zahn S. 219—224 unter I—III abgedruckten Stücke kennen (s. S. 211), gekürzt worden. Wie sie aber einmal vorliegt, kann man bei dem Leiden, bei dem Johannes gegenwärtig war, nur denken an das, was der Kreuzigung vorhergeht, nicht aber an diese selbst. 'Als nun der Ruf: "Fort mit ihm!" erscholl, geht die Erzählung weiter, da wurde er aufgehängt und Dunkelheit entstand auf der ganzen Erde. Und mein Herr stand mitten in der Höhle, erleuchtete mich und sprach: "Johannes, für den Haufen unten¹⁾ werde ich in Jerusalem gekreuzigt, mit Lanzen gestossen und mit Rohrstäben, und mit Essig und Galle getränkt. Dir aber rede ich, und was ich rede höre. Ich habe dir eingegeben, auf diesen Berg hinaufzugehen, damit du hörest, was Schüler von Meister lernen muss und Mensch von Gott". Dann folgt die Erscheinung des Lichtkreuzes und die Erklärung des Herrn über seine Bedeutung, die wir bereits besprochen haben.

Hier soll nun nach Zahn zunächst der Ausdruck *ἄρον* wieder aus Ioh 19, 15 entlehnt sein. Aber *αἶρε τοῦτον* hat auch Lc 23, 18 und *αἶρειν* ist überall der übliche Ausdruck für entsprechende Situationen, z. B. Martyrium Polycarpi, c. 3, Acta apost. 21, 36. Dass aber an beiden Stellen der Imperativ Aoristi gebraucht ist, das sollte so schwerwiegend sein, dass es nur durch Entlehnung zu erklären wäre? Weit wichtiger ist, dass die Vorstellung von dem Hergang der Kreuzigung bei Leucius in allen Punkten von dem Johannesevangelium abweicht. In dem Jo-

1) *τῷ κάτω ὄχλῳ*. Lipsius fasst das im übertragenen Sinne und übersetzt: 'für den niederen Haufen'. Das halte ich für ganz unstatthaft. Es handelt sich hier nicht um die allgemeine Bedeutung eines augenblicklichen Vorgangs für den Wissenden und die Unwissenden überhaupt, sondern zunächst lediglich um den Gegensatz zwischen dem Apostel, der oben auf dem Berge, und dem Volke, das unten in der Stadt ist, und dieser Szenenwechsel soll durch das *κάτω* angedeutet werden.

hannesevangelium geschieht die Kreuzigung auf Golgatha (19, 17), in den Johannesakten augenscheinlich in der Stadt selbst (*ἐν Ἱεροσολύμοις σταυροῦμαι*), und zwar offenbar an demselben Orte, wo das Gericht stattgefunden hat; denn sobald der verhängnisvolle Ruf ertönt, beginnt die Kreuzigung sogleich. Es ist zu beachten, dass darin die Johannesakten mit dem Petrusevangelium übereinstimmen, wo die Kreuzigung unmittelbar auf die Verhöhnung des Herrn durch das Volk folgt, ohne dass irgendwie ein Szenenwechsel angedeutet wäre. Von der Finsternis, die die Johannesakten im Unterschied von den Synoptikern sogleich mit dem Beginn der Kreuzigung eintreten lassen, weiss das Johannesevangelium nichts. In den Johannesakten beginnt die Kreuzigung in der 6. Stunde. Auch hier soll sich der Einfluss des Johannesevangeliums zeigen, denn, meint Zahn, der Widerspruch mit Mc 15, 25 (*ἥν δὲ ὥρα τρίτη καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν*) würde kaum gewagt sein, ohne Ioh 19, 14. Es ist nun freilich schwer einzusehen, warum einer, der so sehr viel schwereren Widerspruch wagt, gerade in diesem Punkte scrupulös gewesen sein sollte; aber vor allem begreift man nicht, wiefern er seine Vorstellung von der Zeit der Kreuzigung aus dem Johannesevangelium gewonnen haben sollte. In diesem bezeichnet die 6. Stunde gar nicht den Anfang der Kreuzigung. Die ganze Bemerkung steht ziemlich verloren da, als wäre sie an die unrechte Stelle geraten (*Πιλάτος ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος εἰς τόπον λεγόμενον λιθόστρωτον . . ἥν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα. ὥρα ἥν ὡς ἔκτι . . . ἐκραύγασαν οὖν ἐκεῖνοι Ἄρον ἄρον, σταύρωσον αὐτόν*). Sollte damit der Endpunkt der Verhandlungen zwischen Pilatus und den Juden bezeichnet werden, so müsste sie etwa v. 16 nach den Worten *τότε οὖν παρέδωκεν αὐτόν αὐτοῖς, ἵνα σταυρωθῇ* stehen. Aber auch dann müsste man sich nach dem Evangelium bis zum Beginn der eigentlichen Kreuzigung noch eine geraume Weile verlaufen denken. Mittelst einer ganz verfehlten Interpretation, der sich auch Lipsius angeschlossen hat, hat Zahn in den folgenden Worten: *σταυροῦμαι καὶ λόγχαις νύσσομαι καὶ καλάμοις ὅσος τε καὶ χολὴν ποτίζομαι* eine Übereinstimmung mit Ioh 19, 34 (*εἰς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἐνυξεν*) herausgebracht. Zahn interpungiert nämlich hinter *νύσσομαι* und Lipsius übersetzt: 'ich werde gekreuzigt und mit Lanzen durchstochen, und am Rohr

mit Essig und Galle getränkt' (S. 452). Über die Unmöglichkeit dieser Übersetzung braucht man kein Wort zu verlieren, und es bedurfte nicht erst der Entdeckung des Petrusevangeliums, um zu zeigen, wie καὶ καλάμοις zu verbinden sei (Petrusev. vs. 9 ἔτεροι καλάμῳ ἐνύσσον αὐτόν, in der Verhöhnungsscene vor der Kreuzigung). Aber das Petrusevangelium zeigt, dass auch das Zusammentreffen der Akten und des Johannesevangeliums in dem Ausdruck νύσσω, ein Verbum, das im N. T. nur hier vorkommt, ganz zufällig ist. Dass aber die Bedeutung des Verbums in beiden nicht genau dieselbe ist und dass in den Akten gar nicht an den Vorgang gedacht ist, der in dem Evangelium erzählt wird, beweist schon der Plural λόγχαῖς. In den Akten ist ein Schlagen mit Lanzenschäften und Rohrstäben gemeint. Dass Christus während der Kreuzigung in dieser Weise misshandelt sei, davon wissen nun freilich weder die kanonischen Evangelien noch das Petrusevangelium, aber eine Spur von solcher Überlieferung ist uns doch an einem andern Ort erhalten. In der pseudocyprianischen Schrift De montibus Sina et Sion c. 8 (opp. Cypriani, ed. Hartel, III. 112) heisst es: 'in ipsa passione . . . Iudaei inridentes de harundine caput ei quassabant'. Die Worte ὄξος καὶ χολήν ποτίζομαι entsprechen wieder weder dem johanneischen noch den synoptischen Evangelien, die alle an der Parallelstelle nur ὄξος haben, dagegen genau dem Petrusevangelium vs. 16: ποτίσατε αὐτὸν χολήν μετὰ ὄξους.

Man sieht, dass für den ganzen Hergang der Kreuzigung dem Verfasser der Johannesakten das Evangelium Iohannis so wenig wie die Synoptiker Autoritäten gewesen sind. Die Erzählung ist ausserordentlich frei gestaltet, es zeigen sich deutliche Spuren einer unkanonischen Überlieferung und von irgend welcher Rücksicht auf das Evangelium Iohannis kann insbesondere ernstlich nicht die Rede sein.

Aber es ist Zeit, den eigentlichen Hauptgegensatz in der Darstellung der Johannesakten und des Johannesevangeliums ins Auge zu fassen. In den Johannesakten bleibt der Herr selbst von der Kreuzigung ganz unberührt, und bei der Scheinkreuzigung ist Johannes nicht zugegen; dagegen leidet in den Evangelien der Herr selbst Kreuz und Tod und gerade Johannes ist es, der dessen zum Zeugen gemacht wird.

Bei Mt und Mc sind von den Angehörigen Jesu bei der

Kreuzigung nur die Frauen gegenwärtig, die ihn von Galilaea begleiteten, aber sie schauen von weitem zu; mehrere Namen werden genannt, die Mutter Jesu ist nicht darunter. Bei Le sind ausser den Frauen auch alle Jünger Jesu¹⁾ anwesend, auch hier stehen sie von ferne, Namen werden keine genannt. Im Petrus-evangelium erscheint der Herr von den Seinen völlig verlassen; freilich bedarf er auch nicht ihres Mitgefühls, denn er leidet keine Pein (vs. 10: *ἐσιώπα ὥς μηδὲν πόνον ἔχων*). Im Johannesevangelium steht die Mutter Jesu und der Jünger, den er lieb hat, unmittelbar neben dem Kreuze und vom Kreuze herab redet der Herr zu beiden.

Menschlich ergreifender konnte das Leiden Jesu nicht dargestellt werden als in diesem Rahmen der heiligsten Liebesbande, der natürlichen Liebe deren, die ihn geboren, und der geistigen Liebe dessen, den er sich erwählt hatte, und so hat für alle Zeit die Kreuzigung des Herrn sich ganz vorzugsweise unter dem Bilde der johanneischen Darstellung der Phantasie bemächtigt. Indessen der Verfasser des vierten Evangeliums hat sich gewiss nicht von moralisch-künstlerischen Motiven leiten lassen und es nicht auf die Erregung von Affekten abgesehen. Wer es aber als zweifellos ansieht, dass dieses Evangelium nicht apostolischen Ursprungs ist, kann den Widerspruch mit den Synoptikern ebensowenig auf eine begründete Tradition zurückführen. Welche Absicht also leitete den Evangelisten, wenn er die Mutter Jesu und seinen Lieblingsjünger unter dem Kreuze zusammenführte?

Eins, scheint mir, ist über allem Zweifel, dass nämlich in keiner Weise wirksamer dokumentiert werden konnte, der Logos sei wirklich Sarx geworden, wahrhafter Mensch mit menschlicher Empfindung, als wenn er in der Todesstunde sich als Sohn seiner Mutter bekannte und über seinen Tod hinaus für sie sorgte, indem er sie in den Schutz dessen stellte, den er vor allen andern liebte. Dass es aber dem Evangelisten darauf ankam, zu betonen, dass wirklich Sarx gekreuzigt sei, scheint mir aus dem vielbesprochenen vs. 34 hervorzugehen: *καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ*. Warum wird so nachdrücklich die Versicherung hinzugefügt: *καὶ ὁ ἑωρακὼς μαρτυροῦν καὶ ἀληθινὴν αὐτοῦ ἐστὶν ἢ μαρτυρία καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει*?

1) Vgl. oben S. 104 Anm.

Soll der Vorgang etwa als Wunder in Anspruch genommen werden? Es ist wahr, dass aus einem Leichnam durch einen Schnitt in die Seite wohl Blut, aber nicht Wasser herausgelassen wird. Aber haben wir uns den Verfasser des Evangeliums als einen gelehrten Anatom vorzustellen? Jedenfalls deutet nichts darauf, dass er in dem Ausfluss des Wassers etwas Wunderbares gesehen oder dass er überhaupt nur es habe hervorheben wollen, dass nicht nur Blut, sondern auch Wasser geflossen sei. Man vergleiche, wie sich der erste Johannesbrief ausdrückt, wo er von Taufe und Tod des Herrn redet, um umgekehrt neben dem Wasser das Blut zur Geltung zu bringen, 5, 6: οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος Ἰησοῦς ὁ χριστός. οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι. Es ist also anzunehmen, dass der Evangelist den Vorgang selbst als einen natürlichen angesehen hat.¹⁾ Dann aber hat die feierliche Versicherung, die eine an sich indifferente Thatsache vor Zweifeln schützt, etwas im Auge, was dahinter steht und wofür diese Thatsache eben den Beweis bildet. Die überlieferte Vorstellung von der Kreuzigung konnte der doketischen Ansicht Vorschub leisten, dass nur ein Scheinleib am Kreuze gehangen habe. Wenn aber das Lamm Gottes am Kreuze wirklich geschlachtet und Blut aus seiner Wunde geflossen war, so war diese Ansicht widerlegt. Es konnte also gegen die doketische Lehre keine stärkere Verwahrung eingelegt werden als durch die Versicherung des Augenzeugen, der das Blut aus der Wunde des Gekreuzigten hatte fließen sehen. Diese Auffassung, die mir freilich ohnehin schon gesichert scheint, findet auch an dem 1. Johannesbrief eine Bestätigung. Denn auch in diesem wird auf den blutigen Tod der allerstärkste Nachdruck gelegt (5, 6). Und darin liegt doch die eigentlich historische Bedeutung des Evangelium Iohannis, dass, während es auf der einen Seite die Vorstellung

1) Damit steht nicht in Widerspruch, dass sehr bald auch dem Vorgange selbst eine erhöhte Bedeutung beigelegt wurde, wie schon von den lugdunensischen Märtyrern, s. Eusebius, H. E. V. 1, 22: ὑπὸ τῆς οὐρανίου πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς τοῦ ἐξιόντος ἐκ τῆς νηδύος τοῦ Χριστοῦ δροσιζόμενος καὶ ἐνδυναμούμενος, eine Deutung, die augenscheinlich gegründet ist auf Ioh. 7, 38. 39: ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζωῆς. τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος οὗ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν, verbunden mit 4, 14.

von der Überweltlichkeit und Vorzeitigkeit Christi in der Kirche legitimiert, es doch zugleich an seiner fleischlichen Erscheinung und seinem blutigen Opfertode mit voller Energie festhält.

Wir finden also in dem Evangelium einen scharfen Protest aus dem Munde des Apostels Johannes gegen eben die Lehre, die derselbe Apostel Johannes in den Akten vorträgt. Dort bezeugt der Lieblingsjünger auf die feierlichste Weise, dass das Leiden seines Meisters wirklich und wahrhaftig gewesen ist; hier erzählt derselbe Lieblingsjünger, dass ihn allein vor allen Menschen der Herr der Erkenntnis gewürdigt habe, dass die ganze Kreuzigung eitel Schein gewesen sei. Und während das Evangelium den Zweck verfolgt, die Lehre, der wir in den Akten begegnen, zu widerlegen, erzählen diese mit voller Unbefangenheit und nicht der kleinste Zug verrät, dass sie eine Darstellung kennen, die der ihrigen diametral entgegensteht.

Mir ist es daher nicht zweifelhaft, dass der Verfasser des Evangeliums wenn nicht das Werk des Leucius selbst, so doch die Traditionen vor sich hatte, die Leucius auch nicht geschaffen, sondern vorgefunden und nur ausgestaltet hatte.

Ist dies das Verhältnis zwischen dem Evangelisten Johannes und dem Johannes der Akten, so wird es verständlich, wie der Verfasser des vierten Evangeliums dazu kam, sein Buch gerade dem Apostel Johannes unterzuschieben. Es ist klar, dass er bei seinen Lesern mehr über den Apostel voraussetzt als er sagt. Er nennt ihn nicht einmal mit Namen und ist doch augenscheinlich sicher, dass niemand im Zweifel sein wird, wer der Jünger sei, den der Herr lieb hatte. Warum hat der Herr Johannes vor allen andern lieb? Das Evangelium sagt es nicht, es operiert damit als einer gegebenen und allgemein bekannten Thatsache. Unser Prolog zu Ioh ist, wie wir sahen, um eine Antwort auf die Frage nicht verlegen: um seiner Keuschheit willen. Aber woher stammt diese Vorstellung? Leucius ist ihr Gewährsmann, er erzählte, wie der Herr Johannes erwählte und um seines jungfräulichen Lebens willen allen vorzog und bei der Kreuzigung ihn allein mit der vollen Erkenntnis begnadete. Das Evangelium lässt diese Motivierung fallen, aber es bedient sich des ungeheuren Vorteils, den ihm die Legende an die Hand gab, sich unter die Autorität des Lieblingsschülers zu stellen, der nach weit verbreiteter Meinung vor allen anderen berufen

war, das rechte Wort über die Geheimnisse des Herrn zu sagen. Indem es diesen Vorteil wahrnahm, konnte es zugleich wagen, den Auswüchsen der Legende entgegenzutreten, und, selbst das Kind einer Gedankenwelt, die sich an der einfachen echten apostolischen Überlieferung nicht mehr genügen liess, doch den populären Gnosticismus zu überwinden suchen. So erklärt es sich, dass unter dem Namen des Johannes eine Geschichte des Herrn geschrieben und zur Anerkennung gebracht werden konnte, die so weit von der Überlieferung der Synoptiker abwich und doch ihren wesentlichen Kern vor der gnostischen Spekulation schützte.

Wie sehr die durch die Johannesakten begründete Vorstellung von dem Apostel Johannes dem Evangelium selbst zu Hülfe kam, geht noch aus unserem Prologe zu Ioh deutlich hervor. Monarchianer musste in den Johannesakten die starke Betonung der unbedingten Einheit des göttlichen Wesens und der absoluten Identität Gottes und Christi sympathisch berühren. Aus den Johannesakten hatten sie Johannes als den jungfräulichen Lieblingsschüler des Herrn kennen gelernt, und als sie sich des Evangeliums nicht länger erwehren konnten, erkannten sie ihm um der jungfräulichen Reinheit seines Verfassers willen eine bevorzugte Stellung zu. Und diese Überzeugung von der Jungfräulichkeit des Johannes, hat, wie wir sahen, die Kirche fort und fort beherrscht und die Meinung unterstützt, dass diesem Evangelisten ein ganz besonders reines Erkenntnisvermögen inne wohne.

Ich fürchte nicht so missverstanden zu werden, als meinte ich, es sei der eigentliche Grund und Zweck des Evangeliums gewesen, den falschen Jünger, den Leucius gezeichnet, zu entlarven und zugleich sich in den Besitz seiner Privilegien zu setzen. Über den wundersüchtigen platten Roman, der der Unterhaltung der grossen Menge dienen will, ist das von einem einheitlichen Gedanken straff zusammengehaltene Evangelium hoch erhaben. So deutlich es im einzelnen sich gegen die doketische Lehre richtet, so ist es doch keine Tendenzschrift, sondern in einem weit höheren Sinne verfasst. In durchaus eigener, persönlicher Geistesarbeit hat der Evangelist sein Christusbild geschaffen, und wie jedes echte Geistesprodukt ist sein Werk aus der Kraft der Idee mit Notwendigkeit erwachsen.

Hierin liegt ohne Zweifel das eigentliche Geheimnis seiner Wirkung begründet. Aber der stärkste Geist ist den Bedingungen seiner Zeit und seiner Umgebung unterworfen, und es ist die Aufgabe der historischen Betrachtung, diese Bedingungen zu ermitteln, so weit es möglich ist. Von dem lebendigen Strome der Überlieferung, der seinen Quell in der historischen Persönlichkeit Jesu Christi hat und aus dem, wenn auch vielfach getrübt, die synoptischen Evangelien hervorgegangen sind, ist der Verfasser des vierten Evangeliums nicht mehr unmittelbar berührt worden. Die Idee ist es, die sein Christusbild gestaltet und die geschichtliche Überlieferung sich mit souveräner Macht untergeordnet hat. Aber die Hüter der echten Überlieferung, die sich von der theologischen Spekulation fernhielten und sich an den praktischen Forderungen der Lehre und ihren einfachen Hoffnungen und Versprechungen genügen ließen, waren noch nicht ausgestorben und sie mußten sich von dem verwandelten Christusbilde, das ihnen aus dem Spiegel einer neuen Zeit entgegentrat, entsetzt abwenden. Je mehr aber dieses Bild durch die Kraft seiner Zeichnung und den Namen seines vorgeblichen Urhebers zu wirken begann, um so mehr mußten sich jene Kreise zum Widerstande gegen das neue Evangelium aufgefordert fühlen. Die von Epiphanius so genannten Aloger nahmen den Kampf auf, augenscheinlich Leute schlichten Glaubens, die, wie wir sahen, auf dem Boden der Überlieferung stehend, aller Spekulation abhold, sich vergeblich dem Strome der Zeit entgegenstemmten. Wann dieser Streit entbrannte, oder gar wie lange nach der Abfassung des Evangeliums, läßt sich nicht mehr genau bestimmen. Ein Beispiel, dass die Wirkung von Schriften zuweilen erst Jahrzehnte nach ihrem Erscheinen eintritt, bieten noch in unserm Jahrhundert Schopenhauers Schriften. Die Aloger kämpften auf dem Boden der synoptischen Evangelien. Weil diesen das Evangelium Iohannis widersprach, wiesen sie es ab. Zum ersten Male sehen wir hier bestimmte Evangelien vor andern mit absoluter Autorität ausgestattet. Viele hatten vor dem Verfasser des dritten Evangeliums die evangelische Geschichte aufgezeichnet, noch Justin benutzte unbefangen das Petrus-evangelium und andere apokryphe Evangelien und führt keinen Evangelisten namentlich als Autorität an. Papias auf der andern Seite hielt überhaupt nicht viel von der schriftlichen

Überlieferung (s. oben S. 115). Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Kampf gegen das Johannesevangelium zu dem Anfange der Kanonbildung führte. Freilich drängten auch andere Gründe zu einer Entscheidung unter den vielen umlaufenden Evangelien, aber ganz besonders nötig war es, gegenüber den Ansprüchen des neuen Evangeliums, die sich auf die Autorität eines allgemein verehrten Apostels gründeten und offenbar mit grossem Erfolge geltend gemacht wurden, nach Zeugnissen für die Überlieferung zu suchen. Obwohl die Evangelien, die man auserwählte, gewiss nicht die ältesten überhaupt geschriebenen sind, wenigstens nicht in der Form, in der sie zur Anerkennung gelangten, so sind wir doch verpflichtet zu sagen, dass die Auswahl mit gutem Bedacht und sicherem Takte geschah. Was sich von den durch die geübte Beschränkung untergegangenen Evangelien an Bruchstücken erhalten hat oder wieder zu Tage getreten ist, zeigt, so lehrreich und wertvoll für die Erkenntnis der evangelischen Geschichte es ist, doch den kanonischen Evangelien sich durchaus nicht ebenbürtig. Wir können jetzt beurteilen, mit welchem Rechte man die vorgebliche Autorität des Petrus hinter den bescheidenen Namen des Marcus und Lucas zurückstellte. Für die Evangelien schloss die Kanonbildung mit der Anerkennung des Evangelium Iohannis ab. Der Widerstand erlahmte allmählich und das Johannesevangelium trat neben die Synoptiker. Aber nur neben sie, nicht an ihre Stelle. Die Kirche zog mit klugem Bedacht auch in diesem Falle, wie in vielen anderen, die mittlere Diagonale aus den widerstreitenden Kräften. Denn dass die Gleichstellung nichts als ein Kompromiss war, muss jedem klar sein, der den Charakter des Johannesevangeliums begreift. Ein Evangelium, das mit solcher Energie eine durchaus andere Auffassung von Christus zum Ausdruck brachte, wollte ausschliesslich herrschen. Es ist ihm nicht gelungen, die andern Evangelien zu verdrängen, sondern gerade der Kampf brachte einen Teil davon erst zur eigentlichen Geltung. So gewann die Kirche ihr τετραμορφον εὐαγγέλιον, in welchem die verschiedenen Richtungen sich vereinigten, und das von nun an den Grund bildete, auf dem sie sich als die katholisch-christliche erhob.

Excurs zu S. 66 f.

1) *Theofile* und *quia* des muratorischen Fragmentes sind ohne Zweifel mit vollem Rechte von Credner in *Theophilo* und *quae* verbessert worden. Es muss gegen Volkmar (Anhang zu Credner, Geschichte des Kanons, S. 349) daran festgehalten werden, dass der Schreiber des Fragments, augenscheinlich ein Barbar des 8. Jahrh.s von ganz unzulänglicher Kenntnis des Lateinischen, offenbar einen schwer lesbaren Text vor sich hatte, den er nur sehr unvollkommen entzifferte. Seine fehlerhafte Behandlung der Flexionsendungen wird mit Recht von Zahn als charakteristisch hervorgehoben (Gesch. des Kanons II. S. 12). Wessen man sich überhaupt von Schreibern dieses Schlages zu versehen hat, kann die oben erwähnte Evangelienhandschrift *k*, gleichfalls aus Bobbio, lehren. Dass Lucas in der Apg. nur Selbsterlebtes berichten wollte, schliesst der Fragmentist daraus, dass sowohl der Märtyrertod des Petrus wie die Reise des Paulus nach Spanien übergegangen sei: 'sicuti et semota passione Petri evidenter declarat, sed et profectione Pauli ab Urbe ad Spaniam proficiscentis' (Z. 37, der Codex hat: *semote, passionē, profectionē*), wobei es sehr bemerkenswert ist, dass der Fragmentist nicht auch die Erwähnung des Märtyrertodes Pauli vermisst.

Unglaubliches leistet Zahn, S. 54, der *optimo Theophilo* schreibt und *quia* beibehält, in der Interpretation dieser Stelle: 'Lucas sagt es dem Theophilus in der denkbar kürzesten Weise, d. h. er spricht durch das wiederholte Eintreten des Wir in einer für diesen seinen Freund völlig verständlichen Weise aus, dass und in welchen einzelnen Fällen er ein Augenzeuge der von ihm berichteten Ereignisse gewesen sei.' Der Fragmentist sieht die Sache genau so an wie Eusebius: [τὰς τῶν ἀποστόλων πράξεις (im Gegensatz zu dem Evangelium)] οὐκέτι δι' ἀκοῆς, ὁφθαλμοῖς δὲ αὐτοῖς παραλαβὼν συνετάξατο (H. E. III. 4, 6). Das wäre freilich unmöglich unter der Voraussetzung, dass Lucas erst etwa durch Paulus bekehrt sei. Aber dass das die Meinung des Fragmentisten gewesen sei, darf man nicht etwa aus Z. 3 ff. schliessen: 'Tertium euangelii librum . . . Lucas iste medicus post ascensum Christi, cum eum Paulus quasi ut iuris studiosum secundum adsumpsisset, nomine suo ex opinione conscripsit'; sondern mit

diesen Worten würde sich die Annahme, die Eusebius und auch unsere Prologe (S. 7, 24) vertreten, aufs beste vertragen, dass nämlich Lucas, ehe er sich Paulus anschloss, der andern Apostel Schüler gewesen sei. Es ist lehrreich zu sehen, wie diese Ansicht gewonnen wurde. Eusebius, darin sicher älteren Gewährsleuten folgend, erschloss sie aus dem Anfang des Evangeliums und zwar aus den Worten *παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν*, wobei er *πᾶσιν* masculinisch fasste und auf die eben vorausgegangenen *αὐτόπται* und *ὑπηρέται τοῦ λόγου* bezog. Ich glaube, dass man diese Auffassung zur Emendation der eben angeführten Stelle verwerten kann. Mit Recht werden die verschiedenen Erklärungsversuche von *ex opinione* von Zahn (S. 29) verworfen. Aber die Conjectur *ex ordine* ist doch auch nur ein Notbehelf. Denn abgesehen davon, dass sie nicht so gar viel äusserliche Wahrscheinlichkeit hat, so will der Ausdruck, so gut man *reliqua, omnia ex ordine conscribere* u. dgl. sagen würde, sich mit dem Singular *librum* nicht wohl vereinigen. Aber es sprechen viel schwerere Gründe dagegen. Es wäre herzlich wenig, wenn von Lucas weiter nichts gesagt wäre, als dass er die heiligen Geschichten der Reihe nach im eigenen Namen erzählt hätte. Und da geflissentlich hervorgehoben wird, dass er nicht Augenzeuge dessen war, was er in dem Evangelium erzählt (Z. 6: 'Dominum tamen nec ipse vidit in carne'), so würde es beinah scheinen, als sollte seine Autorität herabgesetzt werden, während der Fragmentist doch gerade bemüht ist, die Gründe aufzuspüren, auf denen die Autorität der einzelnen kanonischen Schriften beruht. *Nomine suo* bedarf und fordert ein Gegengewicht. Auch von Johannes heisst es, dass er im eigenen Namen alles schrieb. Das bedeutet bei ihm, dem Augenzeugen, ganz etwas anderes. Nichtsdestoweniger wird seine Übereinstimmung mit seinen Mitjüngern hervorgehoben (Z. 13: 'revelatum [revelatur?] Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Iohannes suo nomine cuncta describeret'). Ich vermute daher, dass *omnium* nach *opinionem* ausgefallen ist: 'Lucas schrieb in seinem Namen, aber im Geiste aller', wobei die *omnes* im Sinne des Eusebius zu verstehen sind. — *secundum* halte ich für eine Übersetzung von *ἀκόλουθον*.

2) Die unentbehrliche Negation in Z. 46 des Fragments, die im Texte fehlt, wird von zwei auf so entgegengesetztem Standpunkte stehenden Forschern, wie Zahn und Volkmar, gleich-

mässig anerkannt. Die Änderung empfiehlt sich durch ihre äussere Leichtigkeit nicht minder als durch ihre innere Notwendigkeit; man sollte sich daher füglich nicht gegen diesen Weg des Verständnisses sträuben. Das Relativum beziehe ich auf *epistulae*, was das einzig natürliche, ja das einzig mögliche ist. Man muss sich nur bewusst bleiben, in welchem Sinne der Fragmentist nicht für nötig hält, über die einzelnen Briefe zu handeln. Zu häufig, scheint mir, hat man übersehen, dass es ihm nicht darauf ankommt, den Inhalt der heiligen Schriften um seiner selbst willen zu erörtern. Der Fragmentist hat sich die Frage gestellt: welches sind die echten, kanonischen Schriften? Ihr Inhalt interessiert ihn hier nur, sofern er für diese Frage von Bedeutung ist. Seine Meinung über die unter Paulus' Namen überlieferten oder für paulinisch gehaltenen Briefe ist, dass sich die echten durch innere und äussere Zeugnisse selbst erweisen und schützen, Z. 39 ff.: 'Epistulae autem Pauli, quae a quo loco vel qua ex causa directae sint, volentibus intellegere ipsae declarant: primum omnium Corinthiis schisma haeresis interdicens, deinceps Galatis circumcisionem, Romanis autem ordinem scripturarum sed et principium earum esse Christum intimans prolixius scripsit. De quibus singulis non necesse est a nobis disputari, cum ipse beatus apostolus Paulus sequens praedecessoris sui Iohannis ordinem non nisi nominatim septem ecclesiis scribat'. Cor Gal und Rom greift der Fragmentist als Beispiele heraus, um an ihnen die vorangestellte allgemeine Behauptung zu beweisen. Er bricht diese Beweisführung ab, mit dem Bemerken, dass es überflüssig sei, über die Briefe einzeln zu handeln, indem er noch ein neues Moment für die Beurteilung der Echtheit geltend macht: in der Zahl der Gemeinden, an die er schreibt, richtet sich Paulus nach dem Beispiel des Johannes in der Apokalypse. Der Fragmentist erkennt also zwei Merkmale der echten Briefe Pauli: 1) ein inneres: bei den echten Briefen geht die Veranlassung, aus der der Brief entstanden ist, deutlich aus ihm selbst hervor, 2) ein äusseres: der Apostel schreibt nie anders, als dass er die Gemeinde, an die er schreibt, in dem Briefe nennt. Dass der Ausdruck *non nisi nominatim*, so und nicht anders zu verstehen ist, wird durch Victorinus von Pettau in seinem Commentar zur Apokalypse bestätigt, der in sehr bemerkenswerter Weise mit dem Fragmentisten überein-

stimmt ('septem stellae septem ecclesiae, quas nominatim vocabulis suis vocat, ad quas et facit epistulas'. S. Zahn, Gesch. des Ks. II. S. 74 Anm.). Damit sind Briefe wie der Hebraeerbrief aus der Zahl der paulinischen Briefe ausgeschlossen und eben dieser soll hier gewiss ganz besonders getroffen werden. Ein weiteres Moment der Echtheit ist, dass die Zahl der Briefe durch die Zahl von 7 Gemeinden beschränkt ist, ein Argument, das freilich keine Bedeutung hatte, ohne dass die 7 Gemeinden festgestellt waren, durch welches dann aber Briefe, wie die beiden später erwähnten, *ad Laodicenses* und *ad Alexandrinos* ohne weiteres zurückgewiesen werden konnten. — Nicht in Ordnung ist Z. 40. Denn es ist nicht einzusehen, wie behauptet werden kann, dass der Ort, von dem jeder Brief abgesandt sei, aus den Briefen selbst erkannt werden könne. Es kommt aber darauf auch für die Beurteilung des Briefes gar wenig an, hingegen wichtig ist, an wen jeder Brief gerichtet ist. Man hat daher für *a quo loco* vorgeschlagen *ad quem locum* (Zahn S. 58 Anm.), aber ich glaube, dass sich so auch der Fragmentist nicht ausgedrückt haben würde. Ich möchte als das wahrscheinlichste, das ich zu finden vermag, *ad quos lectores* vorschlagen. Der Sache nach passt das jedenfalls, denn der Fragmentist zeigt an dem Beispiel von Cor Gal und Rom, wie man an dem einzelnen Briefe erkennt, an wen und warum er geschrieben. Übrigens darf man nicht, wie Zahn thut (S. 139), nach *quae* interpungieren und den Satz dreifach gliedern; denn die Briefe beweisen doch nicht, dass nur sie und keine andern echt sind, sondern ein jeder erweist nur seine eigene Echtheit an sich selbst: *quae qua ex causa* kommt hinaus auf *qua quaeque ex causa*.

Corssen, P., *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*. Ein Beitrag zur Geschichte des Kanons [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, hrsg. von O. von Gebhardt und A. Harnack XV 1]. Leipzig, J. C. Hinrichs 1896. VI 138 S. 8°. Mk. 4,50.

›Es wäre erwünscht, sich auf eine einigermaßen umfassende Untersuchung der für die Geschichte des Kanons und der ältesten Isagogik so wichtigen Prologe zu den neutestamentlichen Büchern berufen zu können‹. So schrieb 1880 Th. Zahn auf S. XCIX seiner *Acta Joannis*. Mit der Erfüllung dieses sehr berechtigten Wunsches ist nunmehr der Anfang gemacht worden; P. Corssen, durch verschiedene Arbeiten längst als dazu berufen erwiesen, hat die ältesten Prologe zu den vier Evangelien einer Untersuchung unterzogen, die so umfassend ist, daß ihr höchstens der Vorwurf gemacht werden könnte, auch seinem Thema ferner liegende Probleme mit hereingezogen und seine Ziele sich zu weit gesteckt zu haben.

Das Buch liest sich durchweg bequem; es ist sehr geschickt so angelegt, daß die Spannung des Lesers, der zuerst vielleicht fürchtet, gar keine zusammenhängende Interpretation der schwierigen Texte zu erhalten, mit der allmählichen Zerstreuung seiner Besorgnisse wachsen muß; abgesehen von einem kleinen Excurs mit textkritischen Vorschlägen S. 135—138 schließt das Werk mit der Entfaltung großer Gesichtspunkte betreffs der Urgeschichte des Johannes-evangeliums; die Solidität Corssenscher Arbeit bedarf nicht erst der Hervorhebung: selbst Druckfehler sind hier so selten und dann so unerheblich, daß außer S. 103 Euseb. hist. eccl. IV 14, 7 statt VI 14, 7 keiner eine Erwähnung verdient.

Nach einigen einleitenden Worten giebt C. zunächst auf S. 5—10 den Text der vier Prologe. Selbstverständlich schließt er sich an die Ausgabe bei Wordsworth und White, *Novum Test. latine sec. editionem* S. Hieronymi Oxon. 1889 ff. I, 1—4 an, berücksichtigt auch gewissenhaft E. v. Dobschütz' Beiträge zur Textverbesserung; man kann sich nur wundern, daß ihm von diesen Vorgängern so Vieles zur Richtigstellung übrig gelassen worden ist. Den reichen Apparat bei Wordsw. hat er teilweise nachcontrolirt; es ist gegenüber dem hohen Grad von Vertrauen, mit dem diese glänzende Vul-

gataausgabe allerwärts aufgenommen worden ist, eine schmerzliche Erfahrung, daß schon auf diesen wenigen Seiten der Prologe die nachgewiesenen Fehler im Apparat der Engländer zahlreich sind. Uebrigens hätte C. an einigen Stellen ausdrücklicher auf solche aufmerksam machen können, z. B. 7, 4, wo er unter den Zeugen für cum statt *cui* den von Wordsw. genannten θ nur wegläßt, oder 7, 18 bei *conlocato*, wo nun die Angaben der Engländer über die Lesarten bei O ganz unverständlich werden. Unfehlbar ist nämlich auch Corssen nicht; S. 4 wird von der Pariser Biblia Theodulfi (θ) behauptet, sie entbehre des Johannesprologs, während der Apparat fortlaufend ihre Lesarten meldet; und sollte ebenda nicht bei K die Nummer 10547 nach Wordsw. in 10546 zu verbessern, bei B das 281 durch 298 zu ergänzen sein? Aber nicht blos verlässlicher, auch übersichtlicher — durch Ausscheidung wertloser orthographischer Varianten — ist der Apparat bei C. als bei seinen Vorgängern, und seine Werthung der Ueberlieferung ist eine höchst glückliche. Das *Mattheus ex Judaeis* zu Anfang des ersten Prologs mit C. durch *M. ex Judaea* zu ersetzen mag man schon im Blick auf die Betonung der *circumcisio* 5, 6 und das darauf zurückweisende *se quod esset ostendens* (Matth.) 5, 12 ja Bedenken tragen, aber die anderen Abweichungen Corssens von Wordsw. z. B. *vocatio ad Deum* 5, 4 st. *ad Dominum, ex utrisque in patribus Christus* 5, 7 st. *utrisque patr., quaternario denario numero* 5, 8 st. *quaterno d.* (oder *quatuordenario*) werden kaum angezweifelt werden; selbst der einzige Versuch 8, 21 gegen alle Handschriften, die *faceret* bieten, einen lesbaren Text durch Aufnahme eines *facere* zu schaffen, darf nicht zu keck heißen.

In den Anmerkungen zum Texte S. 11—16 rechtfertigt C. seine Textcorrecturen und giebt zugleich Beiträge zum richtigen Verständnis der Vorlage; hier brauchte er den Raum nicht so ängstlich zu sparen, insbesondere hätten Hinweisungen auf die im Texte anklingenden Bibelstellen wie 8, 2 *plenus spiritu sancto* und vollends 8, 8—11 vollständiger erfolgen sollen. Die Neigung C.s, starke Ausdrücke zu gebrauchen, zeigt sich hier, wenn er zu 6, 23 auf S. 13 beim Schwanken der Handschriften zwischen *ac* und *ut* abschließt: »ut kann nicht richtig sein«; eine strenge Logik fordert allerdings Coordination der beiden dort grenzenden Sätze, aber zeigt der Anonymus für deren Forderungen sonst ein sehr zartes Verständnis?

Von S. 17 an widmet sich C. der geschichtlichen Einordnung und Ausnutzung der Prologe; er setzt das erste Drittel des 3. Jhdts als ihre Entstehungszeit fest, Rom als die Heimat ihres Verfassers, der sie von vornherein für eine Ausgabe der Evangelien angefertigt habe, übrigens unter Benutzung verschiedener, wohl griechischer

Quellen. Dieser Verfasser, ein Mann von wenig Herrschaft über Sprache und Gedanken, vertrete eine monarchianische Theologie, daneben begegnen gnostische Anklänge, und mit dem Johannesevangelium, dessen Logoslehre er misbillige, habe er sich nur äußerlich ausgesöhnt. Somit sei eine — offenbar ältere — Form des Monarchianismus, dieser ein Compromiß heidnischer und jüdischer Anschauungen darstellenden Theologie, nachgewiesen, die dem Johannesevangelium abgeneigt gewesen sei, in diesem Punkte eins mit den, eigentlich jeder theologisierenden Meinung, feindlichen Alogern. Die Stellung gleich hinter Matthaeus, die unser Prolog dem Joh. doch zuweist, sei ein Ueberbleibsel des Kampfes um die Geltung dieses Evangeliums; der Eindruck, daß es erst nachträglich und widerwillig recipiert worden sei, habe dadurch verwischt werden sollen.

Hier spitzt sich das Interesse Corssens nun ganz auf die Urgeschichte des Johannesevangeliums zu; durch eine Reconstruction der *historia ecclesiastica*, auf die sich kirchliche Schriftsteller öfters als Quelle für Nachrichten über den Evangelisten Johannes berufen, sucht er eine Grundlage des kirchlichen Wissens betreffs dieses Punktes herzustellen, behauptet dann die Abhängigkeit jener »*historia*« von unserm Prolog zu Joh., von dem sie eine erweiternde katholischirende Bearbeitung sei. Nunmehr erfolgt der entscheidende Schritt: der Prolog ist seinerseits wieder abhängig von den ins 2. Jhdt. gehörigen gnostischen Johannesakten des Leucius; aus diesem Roman entstammt letztlich alles, was die Kirche über den Lieblingsjünger des Herrn zu wissen glaubt. Ueber dessen Evangelium hat freilich in den Leuciusakten nichts gestanden, eben deswegen besitzt die Kirche auch über die Entstehung dieses Evangeliums keine Tradition; was gegen 200 das Muratorianum hierüber vortrage, verrät sich zu deutlich als späte Erfindung. Und warum ignoriert Leucius so beharrlich das Evangelium seines Helden? Weil es zu seiner Zeit noch nicht existierte. Das bisher angenommene Verhältniß ist umzukehren; wie der 1. Brief des Johannes gegen leucianischen Dokerismus seine Polemik richtet, so ist das Evangelium bestimmt die in den Akten vertretene Christologie durch die Geschichte zu widerlegen und zu verdrängen eben im Namen des Mannes, dessen Gestalt nicht zum wenigsten durch den Leuciusroman für die religiöse Phantasie weiter Kreise einen einzigartigen Zauber erlangt hatte. Conservativen und der Speculation abgeneigten Männern konnte das neue Christusbild, das in diesem jüngsten Evangelium ihnen vorgehalten wurde, trotzdem nicht gefallen, sie wiesen das Pseudoevangelium zurück. Der so entbrannte Kampf zwang die Kirche, eine Entscheidung zu treffen: es begann die Bil-

dung eines neutestamentlichen Kanons, in dem in kluger Vermittlung nicht Johannes an Stelle der synoptischen Evangelien, sondern neben ihnen der höchsten Autorität theilhaftig gesprochen wurde.

Schon diese dürftige Inhaltsangabe zeigt, welch eine Fülle von Anregungen, von originellen und bedeutsamen Gesichtspunkten dem Leser hier geboten wird. Aber auch im Einzelnen bietet das Buch vielerlei Belehrendes, z. B. gute Interpretationen von Stellen aus der altkirchlichen Literatur, wie S. 40 ff. von Hippolytus adv. Noet. § 12 ff., und vortreffliche Emendationen solcher Texte. Sicher mit Recht fordert z. B. Corssen S. 32, daß bei Iren. III, 16, 1 *Christum patrem deum* statt *Christi p. d.* gelesen werde, oder S. 27 f. die Correctur des überlieferten Textes von Tertull. adv. Prax. 26. 27; seine Einsetzung eines *οὐ* bei Epiphan. h. LI, 21 S. 62 n. 2 ist unvermeidlich. Der Excurs S. 135 ff. bringt derartige Beiträge zum Muratorianum; hier ist der Vorschlag, das *ex opinione conscripsit* in dem Bericht über das Lucasevangelium durch Einsetzung eines *omnium* im Blick auf das *παρηκολουθηκοῦτι ἔνωθεν πᾶσιν* Luc. 1, 1 verständlich zu machen, sehr verführerisch.

Freilich wird man nicht alle Conjecturen C.s annehmen. S. 25 wird als Tertullians These (adv. Prax. 16) angeführt, daß der Vater gewissermaßen *ipse se denominaverit*, während der Zusammenhang (u. A. die Fortsetzung *cum scriptura alium dicat ab alio minoratum non ipsum a semetipso*) notwendig das überlieferte *deminoraverit* erfordert. Wenn S. 53 bei Epiphan. h. LI, 33: τότε δὲ ἡ πᾶσα ἐκκλησία ἐκενώθη εἰς τὴν κατὰ Φρύγας von C. statt ἐκεν. die Lesung ἐκαινώθη verlangt wird, so möchte man das kaum ernst nehmen: als ob Epiph. an eine »Erneuerung« einer zum Montanismus übertretenden Gemeinde überhaupt denken könnte; und 62 n. 1 sehe ich keinen Grund an dem überlieferten Texte von Epiphan. h. LI, 18 etwas zu streichen oder »schwere Verderbnis« zu constatieren; ὁρᾷς ὅτι οὐδὲν κατὰ λησμονὴν ὑφηγεῖται, παρέλειψε δὲ ὁ Ἰωάννης τὰ τῷ Ματθαίῳ εἰρημένα heißt, du siehst, daß Johannes absolut nicht, wie die Aloger behaupten, κατὰ λησμονὴν schreibt, wenn er über Jordantaufe und Versuchung Jesu schweigt, sondern er läßt das von Matthäus schon Berichtete fort. Denn diese Dinge zu wiederholen lag kein Bedürfnis vor, was man brauchte, war τελεία φράσις zur Widerlegung der Irrlehrer, die Christi volle Gottheit antasten. Wenn Epiph. diese beschreibt als νομίζοντες ἀπὸ Μαρίας καὶ δεῦρο Χριστὸν αὐτὸν καλεῖσθαι καὶ υἱὸν θεοῦ καὶ εἶναι μὲν πρότερον ψιλὸν ἄνθρωπον κατὰ προκοπὴν δὲ εἰληφέναι τὴν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ προσηγορίαν, so wird die erste, nach C. schwer verdorbene Hälfte dieses Satztheils nicht erst durch die zweite einigermaßen klar, sondern auch ihrem Wort-

laut nach als echt epiphanianisch gesichert durch Parallelen wie h. LI, 12 (Dind. 465, 5 ff.): *ὁ δὲ ἄγιος θεὸς λόγος, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ Χριστὸς . . . οὐκ ἔστιν ἀπὸ χρόνων Μαρίας μόνου* und LIV, 6 (Dind. 516, 1 ff.) *οὐκ ἄρα ψιλὸς ἄνθρωπος εἶη ὁ μονογενὴς ἀπὸ Μαρίας καὶ δεῦρο* unter Berücksichtigung von Luc. 1, 35 (cf. h. LIV, 3 Dind. 513, 11) *διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἄγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ*.

Indeß die Hauptfrage bleibt, ob es C. gelungen ist, den Schleier, der über der Person und den Schriften des Johannes liegt, zu lüften. Ich wage nicht, sie zu bejahen. Gelegentlich der Untersuchung von vier winzigen Evangelienprologen durfte auch Niemand eine so gewaltige Leistung erwarten; C. konnte das Ziel, wenn es überhaupt erreichbar ist, aber nicht erreichen, weil er das Material doch wieder nur teilweise berücksichtigt, z. B. die fundamentale Frage nach dem Verhältnis des Presbyters Johannes zu dem Evangelisten gar nicht berührt und dann, weil er m. E. sich die Entwicklung der Dinge zu glatt, bisweilen zu modern vorstellt, weil er zu viel erklären will. So extreme Aeüßerungen wie S. 109 n. 1, daß die »Presbyter«, auf die sich Irenaeus öfters als auf directe Vermittler apostolischer Tradition an ihn beruft, »im günstigsten Falle eine Gesellschaft betrogener Betrüger waren«, oder S. 58, daß die bei Iren. V 33, 3 verzeichneten Schilderungen dieser Presbyter von den unermesslichen Quantitäten Wein und Weizenmehl im tausendjährigen Reiche »in der That nur einer der Völlerei ganz ergebenen Phantasie entsprungen sein können«, sind glücklicherweise vereinzelt. Denn jene Rede von den Weinstöcken und Weizenkörnern im Zukunftsreich, bei denen alles zehntausendfach vertreten sein wird, was wir dermalen nur einfach vorfinden, mag zwar unserm Empfinden wenig zusagen, ist aber doch lediglich ein dem orientalischen Geschmack entsprechender Versuch, die Herrlichkeit der Zustände im Millennium im Gegensatz zu der Dürftigkeit der Gegenwart concret auszumalen: ich wüßte gar nicht, wie man damals die z. B. nach Gen. 27, 28 erwartete »Fruchtbarkeit der Erde« und ein *»πλήθος σίτου καὶ οἴνου«*, auch ohne daß Weizenhunger und Weindurst thätig waren, drastischer hätte umschreiben sollen. Und es scheint mir eine mehr als gesuchte Erklärung für die S. 106 ff. erörterte Annahme der Presbyter, Jesus habe auch das Greisenalter noch auf Erden erreicht (Iren. II 22, 5), wenn C. ihnen unterschiebt, sie hätten Jesu Tod darum in die fünfziger Jahre (unsrer Aera) verlegt, weil dann der jüngste Apostel bequem bis ins zweite Jahrhundert lebend und sie als Schüler vieler Apostel beglaubigt erscheinen konnten. Ich sehe da nicht ein, weshalb die »Presbyter« durchaus ein anderes — sie entwürdigendes — Interesse an der

Bestimmung des Lebensalters Jesu gehabt haben sollen als Irenaeus, der das seinige II 22, 4 harmlos ausspricht »(Christus) omnem aetatem sanctificans per illam quae ad ipsum est similitudinem . . . sic et senior in senioribus, ut sit perfectus magister in omnibus . . . exemplum senioribus quoque fiens« und als das Evangelium, das Irenaeus als Zeugen für den Seniorat Jesu neben den Presbytern (*sicut evangelium et omnes seniores testantur*, aufruft. Das Interesse an der vollen Menschheit des Heilands gegenüber gnostisierendem Doketismus wird den abenteuerlichen Gedanken, daß Jesus etwa fünfzigjährig gestorben sei, geschaffen haben; die erschreckend deutliche »Anhistoresie« jener Generation von Christen ermöglichte es, daß man nicht daran dachte, demgemäß sein Todesjahr einmal zu fixieren und darnach die Chronologie der apostolischen Zeit zu construieren. Wir werden von der Kritiklosigkeit der Presbyter, meinetwegen der Wertlosigkeit ihrer Zeugnisse, selbst wo sie sie mit apostolischen Autoritäten stützen, uns kaum zu harte Vorstellungen machen können, sie für berechnende Betrüger zu halten berechtigt uns nichts: in diesem Falle hätten sie ihre Sache gar zu schlecht gemacht.

Solche vereinzelt Misgriffe Corssens erwähne ich nur, weil von gegnerischer Seite alsbald mit ihnen gearbeitet werden wird als mit Mitteln, die Voreingenommenheit der gesamten »historischen Kritik« zu erweisen, und mit der Miene, als bildeten derartige Urteile die Grundlagen der hier verfochtenen radicalen Hypothesen. Diese Hypothesen sind aber aus der ernsten Beschäftigung eines durch Scharfsinn wie durch Gelehrsamkeit ausgezeichneten Mannes mit einem äußerst schwierigen Stoffe erwachsen, eines Mannes, der nicht bloß die Apologeten der Tradition — z. B. S. 49 — aufs geschickteste abzufertigen weiß, sondern auch mit Autoritäten kritischer Richtung, falls er sich zur Auseinandersetzung mit fremden Meinungen überhaupt entschließt, was wohl reichlicher hätte geschehen können, rücksichtslos, z. B. mit Lipsius sehr unsanft, ins Gericht geht. Aber zu kühn erscheint mir sein Verfahren an vielen Stellen und zu kräftig die Neigung, das etwa Mögliche als sicher zu behandeln. Ich habe hier weniger seine Reconstruction der »historia ecclesiastica de Johanne apostolo et evangelista« S. 78 ff. im Auge, obwohl ich an der directen Abhängigkeit aller benutzten Autoren von jener Quelle stark zweifle und mir nicht vorzustellen vermag, wie jene wenigen Sätze als eine selbständige Schrift unter solchem Titel in Umlauf kommen konnten. Aber ihr Verhältnis zu den offenbar altertümlicheren »Prologen« hat nach meiner Meinung C. über jeden Zweifel erhoben. Ebensowenig kann ich ihm bestreiten, daß wiederum hinter den Prologen die Johannesacten des Leucius stehen. Dagegen

hat C. mich nicht überzeugt, daß die Phantasieen des Leucius zu den Voraussetzungen für die Entstehung des Johannesevangeliums gehören, daß dieses wohl erst nach 150 — C. vermeidet da jede bestimmte Zeitangabe — entstanden sein sollte. Man mag es C. zugeben, daß Papias das Lucas- und das Johannesevangelium noch nicht gekannt hat, weil ihn sonst Irenaeus und Eusebius als Zeugen für diese Bücher verwerthen würden (S. 114); in anderen Fällen ist sein Operieren mit dem argumentum e silentio doch bedenklich, z. B. wenn er S. 107 aus der Art, wie Iren. das Zeugnis der Presbyter über das Greisenalter Christi verwendet, schließt, daß die Presbyter bei dieser Gelegenheit des Evangeliums mit keiner Silbe gedacht hatten; »denn nur so konnte Irenaeus dazu kommen, ihr Zeugnis als ein ganz selbständiges auszuspielen«. Als ob ein Kirchenvater im Kampf mit der Häresie so ängstlich, wo er für eine Wahrheit zwei Zeugen besaß, untersucht hätte, ob diese auch von einander unabhängig und als zwei zu rechnen seien! An eben dieser Stelle des Iren. soll nach C. das Praesens testantur das Zeugnis der Presbyter als ein dauernd niedergelegtes, jetzt noch sprechendes — C. zweifelt nicht, daß es durch die Schriften des Papias dem Referenten vermittelt worden — bezeichnen. Aber welches Tempus sollte denn Irenaeus sonst anwenden, wenn nach seiner Meinung jene Presbyter noch lebten? Und wenn Irenaeus doch »*evangelium et omnes seniores*« als Zeugen anrief, konnte er da ein Praeteritum im Prädicate gebrauchen?

Doch ich mag die Beispiele nicht häufen. Der springende Punkt ist ja, ob man durch C. überzeugt wird, daß weder die »Presbyter« noch Leucius vom Johannesevangelium etwas gewußt haben. Es dürfte auch nach C. dabei bleiben, daß man die Bekanntschaft der Beiden mit dem Evangelium nicht beschwören kann, daß aber diese Annahme viel wahrscheinlicher ist als die gegenteilige. Nach Iren. V 16, 2 citieren die Presbyter das fast wörtlich gleichlautend in Joh. 14, 2 verzeichnete Herrnwort von den vielen Wohnungen in des Vaters Hause. Dem Unbefangenen wird das bei der Dürftigkeit dessen, was wir von den Presbytern noch besitzen, als Beweis ihrer Bekanntschaft mit Johannes genügen, denn dies Wort hat unzweifelhaft die specifisch johanneische Farbe. Corssen dagegen erinnert S. 109 daran, daß dem Evangelisten nichts ferner liegt, als eine Beziehung des Wortes auf die verschiedenen Stufen der Seligkeit, die die Presbyter darin finden; deshalb sollen es die Presbyter nicht dem Evangelium entlehnt haben können, denn unter dieser Voraussetzung »hätten sie kaum sicherer als durch die Deutung, die sie ihm gaben, beweisen können, daß sie niemals mit dem Verfasser des

Evangeliums in Verbindung gestanden hatten«. Ist denn dieser Kanon, daß man einen Schriftsteller immer richtig verstehen und keins seiner Worte in anderem Sinne verwenden kann, falls man mit ihm in Verbindung gestanden hat, irgendwo brauchbar, vollends unter den Christen des zweiten Jahrhunderts? — Leucius führt unter den Namen des Erlösers $\theta\acute{o}\rho\alpha$ und $\acute{o}\delta\acute{o}\varsigma$, $\acute{\epsilon}\rho\tau\omicron\varsigma$ und $\sigma\acute{\rho}\omicron\tau\omicron\varsigma$, $\zeta\omega\acute{\eta}$ und $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ an; aus dem Johannesevangelium sind Jedermann diese Prädicate geläufig, trotzdem soll nach C. (S. 122) Leucius sie nicht von Johannes haben: »ganz gewiß kann es nicht Leucius' Absicht gewesen sein an Stellen wie Joh. 6, 35. 10, 9. 11, 25. 14, 6 zu erinnern; denn an allen diesen Stellen werden ja diese Prädicate als bildliche Ausdrücke in verständlicher Weise gedeutet, während bei Leucius Johannes gewürdigt wird, das wahre Wesen solcher Begriffe wie Geist, Christus, Thür u. s. w. in dem Lichtkreuz anzuschauen; was früher leere Gedankenbilder waren, wird ihm nun zur Gnosis«. Als ob Leucius, wenn er irgendwo von Johannes abhängig ist, die Absicht haben müßte, an ihn zu erinnern und als ob die Abhängigkeit solch eines gnostisierenden Romanschriftstellers von einem Evangelium nur bei völlig gleicher Verwendung der gemeinsamen Ausdrücke annehmbar wäre! Das Gegenteil liegt viel näher, und »die offenbaren Widersprüche« zwischen Leucius und Johannes (S. 118) schließen so wenig eine Benutzung des Johannes durch Leucius aus, wie man dem Johannes wegen der offenbaren Widersprüche zu den Synoptikern die genaue Bekanntschaft mit diesen absprechen wird. Daß Leucius den 4. Evangelisten so wenig wie die Synoptiker als Autorität betrachtet hat (S. 128), wird ja Niemand C. bestreiten, aber seine Bekanntschaft mit ihm würde erfolgreich nur geleugnet werden können, wenn man einen großen Teil specifisch johanneischer Bilder als längst vor Johannes im Umlauf befindlich und durch diesen nur definitiv in der Kirche eingebürgert sich dächte — auf diese Idee ist aber C. nicht eingegangen. Die schönen Worte, mit denen er S. 132 die eigenartige Größe des Johannesevangeliums gegenüber dem platten Leuciusroman preist, lassen dafür auch eigentlich keinen Raum. Hätte nur C. mit der dort gegebenen Erklärung, Johannes sei »doch keine Tendenzschrift, sondern in einem weit höheren Sinne verfaßt«, auch vorher mehr Ernst gemacht; er würde dann wohl in der Erzählung vom Lanzenstich 19, 34 weniger von antileucianischen Absichten bemerkt und sie mehr im Licht von v. 36 f. gesehen haben. Und »über allem Zweifel« (S. 129) ist es wahrlich nicht, »daß in keiner Weise wirksamer documentiert werden konnte, der Logos sei wirklich Sarx geworden, wahrhaftiger Mensch mit menschlicher Empfindung, als wenn er in der Todesstunde sich als Sohn

seiner Mutter bekannte und über seinen Tod hinaus für sie sorgte, indem er sie in den Schutz dessen stellte, den er vor allen andern liebte« (Joh. 19, 26 f.). Soll für alle dem Evangelisten eigentümlichen Züge ein ihre Entstehung erklärendes Motiv beigebracht werden — mir erscheint dies Bestreben gefährlich —, so würde hier m. E. die Sache viel eher so zu denken sein, daß Jesus durch die Uebergabe seiner Mutter an Johannes als an ihren nunmehrigen Sohn gleichsam diesen zu seinem Stellvertreter auf irdischem Boden ernennen sollte, um die Autorität des Lieblingsjüngers auf solche Weise aufs Höchste zu steigern. Die antidoketische Tendenz findet in den Versen nur, wer sie sucht.

Noch ein Beispiel für die Kühnheit der Schlüsse C.s möchte ich anführen. S. 94 f. erinnert er daran, daß Tertullian de monog. 17 den Johannes als *aliquem Christi spadonem* bezeichnet. Daß Tertullian damit eine Anwendung des berühmten Herrnwortes Matth. 19, 12 auf Johannes beabsichtigt, leugnet C. nicht gerade, aber seine Abhängigkeit von — Leucius ist ihm doch vor allem wahrscheinlich; denn man könne dem Gedanken Tertullians nur gerecht werden, wenn man seine völlige Uebereinstimmung mit Leucius in der Auffassung des Verhältnisses zwischen Jesus und Johannes erkenne; Tertullian wolle dort nicht die absolute Keuschheit, sondern nur den Abscheu gegen eine zweite Ehe an Beispielen aus der Geschichte belegen, also müsse er den Johannes als irgendwie im Stande der Ehe befindlich angesehen haben; »er hat ihn also gewissermaßen in geschlechtsloser Ehe mit Christus verbunden und darum auf eine andere Ehe verzichtend gedacht, genau so wie Leucius es darstellte«. In Wahrheit stellt Leucius nichts von geschlechtsloser Ehe des Johannes mit Christus dar, diese Idee bei Tertullian zu finden, ist aber erst recht willkürlich; denn Tertullian weist a. a. O. die so beliebte Berufung auf die *carnis imbecillitas* zurück, dazu waren Monogamen und ganz Enthaltsame gleich brauchbar, der *spado Christi* freilich nur, wenn er »Eunuch« aus freiem Willen, nicht von Natur war; er steht neben dem Isaac monogamus und der Judith so passend wie bald darauf die Vestalinnen hinter der Dido. Nichts als die Jungfräulichkeit des Johannes — ob ganz sicher des Zebedaiden und nicht des Täufers? — ist als Meinung Tertullians aus de monog. 17 zu ersehen, und diese erst durch Leucius erdacht zu glauben haben wir kein Recht. Für C. ist sie »sicherlich in gnostischen Kreisen entstanden« (S. 90); in den kanonischen Schriften finde diese Tradition keine Stütze (S. 95), und es soll unverständlich sein, wie man für sie in Apoc. 14, 4 einen Anknüpfungspunkt habe finden können. Das Letzte ist zu oft klar gemacht worden, als daß es

durch Wiederholung klarer werden könnte, aber auch davon abgesehen müssen wir darauf bestehen, daß bei dem ausgeprägt weltflüchtigen Charakter des alten Christentums und aller energischen Religiosität jener Zeit diese Idee, daß ein Lieblingsjünger des jungfräulichen Meisters jungfräulich wie dieser geblieben sei, kirchlichen Kreisen ebenso nahe wie gnostischen lag (vgl. I Cor. 7): und was hindert uns denn, sie für den echten geschichtlichen Kern der späteren Johanneslegenden zu halten? Der vierte Evangelist hat sie sicher vorausgesetzt, oder meint man, nach ihm hätte der Heiland seine mater virgo einem verheiratheten Manne ins Haus gegeben?

Mislungen erscheint mir auch C.s Versuch, für die Kanonsgeschichte die These sicher zu stellen, daß das Johannesevangelium erst unter Zephyrinus (um 210) in Rom feierlich und definitiv als kanonische Autorität angenommen worden sei. Die schriftlich vorliegende Bestreitung des Evangeliums durch Aloger erklärt ausreichend, daß man in Rom wiederholt, auch im 3. Jahrhundert noch nachdrücklich für das Evangelium eingetreten ist. Daß aber die Theodotianer und später um 210 die Artemoniten in Rom den Widerspruch gegen Johannes vertreten haben sollten, ist ganz unwahrscheinlich. Epiphan. nennt den Theodot ein ἀπόσπασμα der Aloger, nicht weil er ihre Sätze samt und sonders übernommen hätte, sondern weil er wie sie die Hauptsache, die volle Gottheit Christi und seine Präexistenz, nicht würdigt. Theodot würde nicht mit Johannesstellen operieren, sein von Epiphan. benutzter Gegner ebensowenig gegen ihn, wenn diese Autorität nicht als selbstverständliche Beiden festgestanden hätte. Artemon lehnte die Logoslehre ab, oder richtiger das θεολογεῖν Christi, und erklärte seine Lehre für die apostolische. Kann C. daraus im Ernst schließen, er habe also nicht zugegeben, daß das Evangelium Johannis von dem Apostel geschrieben sei? Von der Kunst der Kirchenparteien, sich mit dem Schriftbuchstaben durch Interpretation überall abzufinden, speciell von dem Geschick der Theodotianer und Artemoniten durch Textemendationen sich den Schriftbeweis zu erleichtern scheint C. doch eine zu geringe Meinung zu haben. Warum macht man jenen Parteien kirchlicherseits nie den Vorwurf, daß sie heilige Bücher verworfen hätten, immer nur den, sie hätten sie verdorben? Weil der Kanon bei ihnen nicht anders aussah als bei den gleichzeitigen Katholiken.

Und selbst das ist mir problematisch, ob in den »Prologen« noch ein Gegensatz gegen Johannes durchschimmert. Unter allen Umständen muß man beachten, daß von dem Verfasser zwei Gesichtspunkte, die zeitliche Reihenfolge der vier Evangelien und ihre Aufeinanderfolge im Kanon, aufs Naivste vermischt werden; so kann

er bald über Johannes, bald über Marcus als den letzten der Evangelisten reflectieren. Wenn er bei Marcus das evangelische Werk abgeschlossen findet, ohne daß nach irgend einer Seite von Ergänzungsbedürftigkeit die Rede sei, so will er keineswegs »ganz deutlich auf Mt. Lc. Mc. die evangelische Autorität beschränken« (S. 37), sondern auf das evangelium quadruplex, dessen Ende im Kanon eben Marcus bildet. Ebenso haben wir keinerlei Recht, die bei Mc. erwähnten *consonantes* und *priores* auf Mt. und Lc. zu beschränken und nun eine gegen Johannes gerichtete Spitze zu constatieren; es sind die vorangehenden drei Evangelien, die für den kirchlichen Autor selbstverständlich unter sich wie mit Mc »consonantes« sind. Auch das ist nicht auffallend und verdächtig, daß bei Joh. von der tieferen Bedeutung dieses Evangeliums wenig zu lesen ist; dem monarchianisch gesinnten Verfasser, der für die Logos-theologie keine Sympathie hatte, war darüber nicht mehr zuzumuthen als er 6, 19—7, 3 bringt; schon aus seinem *singula quaeque in mysterio acta vel dicta* geht aber nach dem deutenden Wort über die Geschichte von der Hochzeit zu Kana hervor, daß es auch ihm ein »tiefsinniges Evangelium« ist.

Noch an einer anderen Stelle kann ich mich bei Corssens Interpretation des Prologtextes nicht beruhigen. Es heißt bei Mc., er habe den Anfang seines Evangeliums so eigentümlich eingerichtet . . . *ut . . . legens sciret, cui initium carnis in Domino et Dei advenientis habitaculum caro deberet agnoscere atque in se verbum vocis, quod in consonantibus perdiderat, inveniret*. Das »Wort« kann da nur das der göttlichen Stimme bei der Taufe sein. Wenn es nun heißt, daß dies dem Leser bei Mt. und Lc. verloren gegangen sei, so kann nach Corssen (S. 30), weil jene Beiden den Vorgang doch genau übereinstimmend mit Mc. erzählten, damit nur gemeint sein, »daß die Bedeutung des Wortes bei diesen unter dem Eindruck der vorausgegangenen Erzählung nicht genügend hervortrete«. Erst durch die eindringliche Hervorhebung des Wortes bei Mc. erkenne der Leser, daß der Herr im Fleische begonnen habe und mit diesem Fleische nur dem [in der Taufe] kommenden Gotte eine Wohnstätte bereitet worden sei«. So unterscheide dieser Prolog zwischen der Person Christi vor und nach der Taufe; erst nach der Taufe sei der Gott fertig, durch die Geburt sei bloß Fleisch auf die Welt gekommen. Wenn das die Meinung des Prologschreibers ist — und dagegen will ich nichts einwenden —, so kann für ihn der Unterschied zwischen Mc. und den andern Evangelisten nicht nur darin bestanden haben, daß das göttliche Wort bei der Taufe dort nicht genügend hervortritt, hier eindringlich sich heraushebt, sondern es muß bei

Mc. anders gelaute haben als bei den Seitenreferenten, der Eintritt Gottes in die bereitete Wohnstätte, das Fleisch, im Moment der Taufe wurde bei ihm ausdrücklich angekündigt, bei den anderen nicht: das heißt, unser Prolog ist der bisher einzige Zeuge für einen Taufbericht bei Marcus, der etwa wie der aus dem Nazaräer- oder Ebionitenevangelium her bekannte gelaute haben dürfte.

Wie weite Perspektiven jene kümmerlichen Prologe unter kundiger Leitung dem Leser eröffnen, wird hoffentlich aus meinem Bericht klar geworden sein; und so häufig Corssens Thesen mich zum Widerspruch herausgefordert haben, wüßte ich keinen geeigneteren Mann als ihn zur Bearbeitung auch der übrigen neutestamentlichen Prologe zu wünschen; dürften wir eine solche nur bald erwarten!

Marburg, 6. October 1896.

Ad. Jülicher.

114727

114727

BR
45
T4
v.015
pt.1

Corssen, Peter.
Monarchianische prologe
zu den vier Evangelien

DATE DUE

AP 22 71

BOOK POWER'S NAME

Corssen, Peter

Monarchianische. . .

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA



PRINTED IN U.S.A.

